

LA DIALECTIQUE DU MONDE SENSIBLE

Thèse principale pour le doctorat ès lettres
Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

LOUIS LAVELLE

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE FUSTEL DE COULANGES
A STRASBOURG

STRASBOURG
IMPRIMERIE ALSACIENNE
19, rue Thomann
1921



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547501_0074

LA DIALECTIQUE
DU
MONDE SENSIBLE

LA DIALECTIQUE

DU

MONDE SENSIBLE

Thèse principale pour le doctorat ès lettres

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

LOUIS LAVELLE

PROFESSEUR AGRÉGE DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE FUSTEL DE COULANGES
A STRASBOURG



STRASBOURG
IMPRIMERIE ALSACIENNE
19, rue Thomann
1921

PRÉFACE

I.

Le petit traité que l'on présente au lecteur contient une étude systématique des qualités sensibles: sa matière correspond au chapitre de la sensation dans tous les cours de psychologie. Mais il forme une première application d'une méthode plus générale dont les fondements sont les suivants.

La notion de l'être pur est l'objet primitif de la méditation philosophique. Pourtant il semble ou bien que cette notion est inaccessible comme le soutient le phénoménisme, ou bien qu'elle possède un caractère général et vide; l'affirmation de l'existence serait alors une affirmation indéterminée, impliquée sans doute dans toute connaissance, mais impropre à constituer une connaissance particulière. N'y a-t-il pas une sorte de contradiction à vouloir connaître l'être de ce qui est, antérieurement aux formes particulières qu'il revêt, la puissance même de l'affirmation indépendamment des relations qu'elle pose?

En fait, aucune doctrine ne peut éviter la notion de l'être absolu, non point parce que le monde des apparences suppose un monde réel dont il est l'image, mais parce que les apparences comme telles possèdent l'être au même titre que les choses qu'on place quelquefois derrière elles. Car s'il y a entre l'être et le néant la ligne de démarcation la plus rigoureuse, en revanche il n'y a pas de degrés de l'être: on peut concevoir toutes les différences possibles de richesse et de dignité entre les objets; mais la notion d'existence est univoque: c'est dans le même sens et avec la même force qu'elle convient au sujet et à

l'objet, à la conséquence et au principe, à l'ombre et au corps. Ainsi, en soutenant que notre connaissance n'est qu'un tissu de relations, on est contraint d'admettre que ce monde relatif tout entier, même s'il est impossible de le dépasser, même s'il n'est doublé par aucun autre, n'a pas une existence amoindrie par rapport à un monde permanent et immobile; s'il est fragile et variable, ce sont là des éléments de sa compréhension; une fois qu'ils ont été définis, l'existence doit lui être attribuée: et elle ne peut l'être que dans sa plénitude. On ne gagne rien à vouloir le considérer comme un moment instable dans l'évolution d'une pensée. Car cette pensée fugitive participe pourtant à l'existence simple comme le tout où elle est placée. Les notions de possibilité et de nécessité laissent subsister l'existence sans l'appauvrir ni l'accroître; elles déterminent son objet: le possible, c'est l'existence d'un terme purement pensé, le nécessaire, l'existence d'une relation logique entre deux termes quelconques.

Ainsi l'existence surmonte l'opposition classique de l'objet et du sujet; loin de correspondre à la seule affirmation de la présence d'un objet pour notre pensée, elle se retourne contre la pensée elle-même pour la poser. Bien qu'elle ne soit saisie que par une connaissance, il est impossible de lui donner un caractère purement représenté: car elle confère au contraire à cette connaissance elle-même une place dans le monde comme à son objet. On peut concevoir des aspects multiples de l'existence, mais non pas plusieurs manières d'exister. Antérieure à toute qualification, l'existence est le terme auquel se heurte notre intelligence dès la première de ses démarches. En droit la notion même de sujet la détermine et par conséquent la suppose. Elle est pour l'intelligence un nœud dans lequel celle-ci s'enveloppe elle-même. Ce n'est pas seulement un terme privilégié dans une chaîne d'éléments qui s'appellent les uns les autres; puisque l'idée d'existence possède elle-même l'existence, celle-ci forme un cercle d'où rayonnent toutes nos connaissances et vers lequel elles convergent pour faire l'épreuve de leur réalité. C'est parce que l'idée d'une idée est encore une idée que toute idée nous livre du premier coup son essence intellectuelle; et c'est parce que, pour être une idée, l'idée d'une existence est elle-même une existence que l'existence nous est donnée comme une chose et non pas seulement comme l'effigie d'une chose.

Le sens du Cogito cartésien est de fournir la première détermination, et, selon l'idéalisme, la seule détermination intelligible de

l'existence pure. Mais la pensée, en découvrant sa propre existence, découvre l'existence en général qu'elle limite; et le principe par lequel elle se pose est transcendant à son égard.

L'existence semble être alors une notion universelle, mais stérile, que l'on peut appliquer indifféremment à tous les termes que l'on aura définis, mais qui en elle-même est l'objet d'un jugement tautologique analogue à celui que formulaient les Eléates. On admettra encore que l'œuvre de la connaissance la suppose, mais à condition qu'elle passe immédiatement au delà. Les conflits de doctrine ne commencent en effet que lorsqu'on veut déterminer la nature des objets auxquels elle convient.

Pourtant, si on la considère dans sa pureté et dans son universalité, l'existence n'est pas abstraite. Elle est au contraire ce qui fait de tous les termes auxquels on l'applique des êtres concrets, et non pas de simples définitions. Elle est la « concrétité » prise isolément. C'est par un abus de mots que l'on considère comme abstraite l'idée adéquate du concret. Le cercle dans lequel s'enroulent l'existence et son idée prouve au contraire qu'elle est étrangère à l'abstraction, qui ne peut pas être antérieure à l'opposition de l'esprit et des choses. Bien plus, l'existence dans l'esprit de l'abstrait comme tel nous contraint à surmonter l'abstrait même pour poser l'être absolu, quel que soit le biais que la connaissance essaie d'adopter pour l'éviter. Dès le seuil de la connaissance nous rencontrons donc une chose qui est inséparable de sa notion, c'est-à-dire une intuition intellectuelle, et, de fait, elle porte moins sur une chose que sur le principe qui fait que toutes les choses sont des choses. Mais le caractère même de cette intuition, l'impossibilité d'établir une différence entre l'appréhension et ce qu'elle appréhende, nous conduisent à admettre que l'existence s'identifie avec l'intelligence elle-même considérée dans son acte fondamental. Et si elle s'en distingue, c'est parce qu'on peut envisager tour à tour dans un même terme l'acte par lequel on le pose et le fait pour lui d'être posé. Si on nous presse en alléguant que nous prêtons implicitement une existence au sujet dont le rôle est précisément de la poser, nous répondrons non seulement que nous rencontrons là de nouveau le cercle caractéristique de toute intuition primitive, mais que toute la réalité du sujet consiste en effet dans un acte et qu'il ne participe à l'existence que par son accomplissement.

S'il n'existe aucun terme auquel il ne faille attribuer l'existence après qu'il aura été correctement qualifié, on voit bien com-

ment l'extension de l'existence est infinie. Mais on en conclut, en appliquant un axiome logique célèbre, qu'il ne peut avoir aucune compréhension. Il en serait ainsi si l'être était une notion purement logique, le genre le plus général. Or, si c'est seulement par sa participation à l'être que chaque terme acquiert droit de cité dans l'univers, comment ne pas considérer sa compréhension comme une limitation de celle de l'être pur? Quand on définit un être particulier, on oublie volontiers le lien qui le relie à l'absolu pour ne considérer que ses propriétés: ainsi on en fait un phénomène. En réalité, son être est constitué par l'ensemble de ses propriétés, par celles que nous connaissons et par celles que nous ignorons. Il importe seulement de remarquer que l'entendement ne les crée pas: il les retrouve; il admet qu'elles sont posées primitivement: et sous cet aspect, l'être c'est la connaissance supposée achevée avant qu'elle ait été commencée et pour qu'elle puisse l'être. Mais c'est seulement au terme de la connaissance discursive que l'être peut apparaître sous la forme d'une somme: avant les opérations de l'entendement, l'être est une unité active; il est le tout, c'est-à-dire un terme dont la compréhension et l'extension se confondent. Après la connaissance l'être devient un total, c'est-à-dire un terme dont la connaissance est construite, qui reste une multiplicité de déterminations et dont la phénoménalité marque l'écart qui sépare son essence de la connaissance qu'on en prend. Par une série d'étapes, l'entendement tend à rejoindre, sans y parvenir jamais, l'acte par lequel la pensée devait poser, pour se poser elle-même, le tout où, dès sa première démarche, elle insère son être borné.

Cependant on dit qu'un objet existe lorsqu'on le circonscrit pour le penser en lui-même indépendamment des relations qui l'unissent à tous les objets voisins. Dès qu'on veut connaître non plus son existence, mais sa nature, on s'engage dans une autre voie: on cherche soit les causes qui le déterminent, soit les éléments qui le forment; par là il abandonne son indépendance et nous avons l'impression que son existence absolue se perd dans le jeu des relations. S'il en est ainsi, l'existence s'applique immédiatement à la totalité du monde, mais elle ne s'applique à ses parties que grâce à l'analyse qui les distingue les unes des autres et détermine avec une extrême rigueur leurs limites mutuelles. L'unité de la pensée se manifestera par la simplicité de l'acte caractéristique de l'analyse; mais en s'appliquant à la totalité de l'être concret donnée primitivement cet acte simple témoignera d'une inépuisable fécondité: il engendrera la variété

de toutes les formes particulières de l'existence. Dans l'identité agissante par laquelle la pensée distingue un terme quelconque de tout autre se trouve exprimée en quelque sorte éminemment la diversité de toutes les distinctions réalisées. Peut-il en être autrement si c'est par cet acte que se trouve posée l'indépendance des termes, c'est-à-dire ce caractère d'individualisation qui donne à chacun d'eux une place unique dans l'univers? ⁽¹⁾

Mais dès que notre pensée, nouée nécessairement à l'absolu, soit qu'elle prenne conscience de sa propre existence, soit qu'elle se heurte au tout qui la déborde, entreprend le progrès analytique par lequel, explorant le tout, elle essaie d'en réduire la diversité à la diversité de ses propres opérations, elle rejoint du même coup au sensible les idées qui le soutiennent et qui l'expliquent. Puisque l'analyse ne parvient jamais à épuiser le réel, elle ne révélera son efficacité que si à chacune de ses démarches elle fait correspondre une intuition qualitative distincte. Ainsi on ne dira pas que le sensible réalise ou symbolise l'idée après coup en la redoublant d'une manière inintelligible; il est lié à son essence comme un acte de détermination est lié à l'objet qu'il enserme entre des limites, mais qui témoigne encore à son égard de la compréhension la plus riche. La qualité exprime dans le langage de la sensibilité l'acte intellectuel par lequel son existence est posée: mais en tant qu'elle le manifeste en le dépassant elle est elle-même l'objet d'une idée: l'idée de l'indéterminé est pleinement déterminée. Par conséquent le donné, et même chaque qualité trouveront place dans le système des notions.

Ce n'est évidemment pas par les opérations qu'il accomplit que notre esprit atteste son imperfection: c'est par ce qui lui résiste, c'est par l'inachèvement nécessaire de toute connaissance discursive. Mais dans la création des idées l'être fini dégage sa personnalité spirituelle, et par sa participation au principe commun de l'intelligibilité et de l'existence devient capable de communiquer avec les autres êtres finis. Cependant, en tant qu'il doit demeurer passif à l'égard des idées mêmes qu'il a créées, l'espace pensé se présente nécessairement à lui sous la forme de la couleur et la force lui est révélée par la sensation d'un muscle qui se contracte.

(1) L'analyse ainsi entendue n'est plus une opération formelle: elle est le principe d'universelle différenciation; elle découvre à la fois l'existence et l'hæccéité.

Toutefois, si l'on devait se borner, comme le fait l'empirisme, à partir des données des sens pour les décrire, on ne pourrait aboutir à une théorie explicative du réel; car d'une part on ne comprendrait pas pourquoi la distinction est l'acte essentiel de la pensée, et d'autre part toute distinction aurait nécessairement un caractère artificiel et pragmatique. Mais que la notion d'existence soit primitive, et que les conditions dans lesquelles nous prenons conscience de notre être fini nous contraignent à l'opposer au tout dont il fait partie, et par suite à réunir chaque acte de la pensée à une donnée qui le limite et qui l'exprime, ce sont là les principes d'une interprétation générale du monde des apparences, c'est-à-dire d'une doctrine du mixte. Car la caractéristique du mixte c'est d'associer d'une manière si intime les opérations de l'esprit et les données des sens que l'on ne peut plus concevoir, même idéalement, leur séparation.

Or, on comprend sans peine que les notions fondamentales d'une théorie de la matière dépendent exclusivement de la manière dont le tout, s'offrant à nous du dehors pour limiter notre pensée en lui donnant un point d'application, se laissera pourtant pénétrer par elle. Ces notions peuvent être appelées pures parce qu'elles sont une détermination immédiate de la notion d'existence telle qu'elle se manifeste aux yeux d'un être fini. Mais la qualité, en recouvrant le donné, lui confère pour notre passivité la plénitude concrète de toutes les déterminations, et la dialectique nous permet de retrouver en elle une expression de la diversité des notions par lesquelles l'entendement analyse les conditions individuelles d'une expérience du monde.

Si nous considérons toute existence comme une distinction effectuée et qui dans sa réalité formelle se confond nécessairement avec l'acte par lequel l'esprit l'opère, nous comprendrons pourquoi il faut identifier dès le principe l'existence pure et la pensée pure et comment, l'existence de la pensée se trouvant inscrite dans les choses mêmes en tant qu'elles sont posées, l'univers a un caractère d'intelligibilité souveraine. Les limites mêmes que rencontre notre esprit en poursuivant son œuvre d'analyse reçoivent un caractère intelligible dans le système total des existences finies. Mais on alléguera encore que chacun de ces actes de pensée a un caractère abstrait et vide: cela serait vrai et nous conduirait à rejeter la méthode analytique s'il n'était pas inséparable d'une double intuition: à savoir, premièrement de l'intuition par laquelle nous saisis-

sons cet acte au moment où il s'exerce et par son exercice même, de telle sorte qu'il est impossible de distinguer cet exercice de la conscience qui l'accompagne, d'autre part, d'une intuition sensible qui nous apparaît moins comme une matière donnée d'abord, à l'intérieur de laquelle les distinctions seraient faites, que comme le contenu et l'expression affective d'un acte de distinction effectué. C'est la solidarité de ces deux formes de l'intuition qui fonde le caractère à la fois intellectualiste et réaliste de toute réflexion. La méthode de la philosophie nous paraît bien être, comme le pensait Lachelier (*Fondement de l'induction*, p. 14), de « chercher l'origine de nos connaissances dans un ou plusieurs actes concrets et singuliers par lesquels la pensée se constitue elle-même en saisissant immédiatement la réalité ». De fait, chacune des notions fondamentales par lesquelles s'exprime la communication d'un être fini et du tout où il est placé est elle-même un acte déterminé de l'esprit. Comment l'espace considéré comme l'extériorité réciproque des lieux aurait-il moins de réalité que la couleur qui le revêt et qui le rend présent à la sensibilité? Comment le temps, qui est l'ordre même selon lequel notre vie subjective se développe, serait-il abstrait par rapport au rythme des sensations auditives qui le remplit et qui manifeste son irréversibilité? Les actes que nous accomplissons et qui possèdent une pleine objectivité forment un élément de l'univers intelligible: mais ils n'épuiseront jamais toute sa réalité; par contre, les intuitions sensibles, dont la richesse est infinie et forme la rançon de leur confusion, mettent à notre portée l'achèvement idéal des déterminations intelligibles par lesquelles les objets particuliers seraient appelés à l'existence. Remarquons toutefois que le sensible conserve même en droit toute son originalité, car un tel achèvement, au lieu de donner à la matière un caractère de parfaite distinction, la ferait évanouir.

Il est bon de noter aussi que chacune des notions a, comme l'existence elle-même, une application universelle, qu'elle exprime donc un aspect privilégié de la totalité du monde, que l'acte qui la caractérise est susceptible d'un renouvellement indéfini et que c'est pour cette raison qu'il est considéré parfois comme un principe de possibilité plutôt que comme un principe de réalité. Mais s'il faut effectivement continuer à accomplir chacun de ces actes sans jamais suspendre son application pour qu'il exprime la nature du tout, peut-on dire que le sensible qui l'illustre s'ajoute à lui pour le réaliser? Ne faut-il pas admettre au contraire qu'il est le soutien

du sensible, que les actes de l'esprit sont la substance des choses et que sans eux la matière ne pourrait ni être pensée ni subsister?

L'erreur fondamentale de l'idéalisme nous paraît avoir été de prendre comme point de départ de la connaissance la notion du moi plutôt que celle de l'existence. Sans doute l'existence se présente nécessairement à nous du dedans et sous une forme subjective: c'est pour cela qu'elle est une intuition et non pas un phénomène. Mais la subjectivité n'est pas l'individuation: la pensée est donnée avant ma pensée et pour que ma pensée même qui la limite soit possible. Et si l'on voulait utiliser des symboles matériels on dirait que l'espace tout entier est donné aussi avant mon corps et pour que celui-ci puisse occuper un lieu. L'acte par lequel je reconnais soit les limites de mon corps dans l'espace, soit les limites du moi individuel dans la subjectivité essentielle dont il se détache, est un acte tardif, étranger à notre vie la plus spontanée et que nous ne pouvons pas accomplir sans rejoindre aussitôt par un système de relations l'individu que nous venons d'affranchir au tout où il puise l'être.

Si l'analyse est astreinte à partir non pas d'un tout abstrait, mais de l'être concret donné avec la plénitude de ses déterminations, n'est-on pas conduit à supposer d'une manière verbale une intelligibilité réalisée antérieurement aux actes mêmes qui doivent la produire? Il n'en serait ainsi que si l'existence primitive était inerte et brute et si la pensée vivante était un privilège de l'individu. Mais l'intelligibilité nous apparaît du dehors et comme inscrite dans les choses précisément parce que nous la retrouvons au lieu de la créer, parce que notre entendement fini est incapable d'épuiser par ses actes la nature du réel. Il doit découvrir avec prudence ses articulations essentielles: l'objectivité de chacune de ses opérations doit être exprimée par l'intuition sensible, et du même coup cette intuition qui l'émeut reçoit la lumière qui l'éclaire. Nous n'avons pas de meilleure garantie de notre méthode que cette concordance incessante qui doit se produire à chacune des étapes de la recherche intellectuelle entre l'acte de la pensée et la donnée par laquelle, passifs à l'égard de cet acte même, nous atteignons l'absolu de la qualité qui l'exprime en le dépassant. La qualité referme sur l'être total la série des démarches de la dialectique en lui donnant pour notre sensibilité une vie plénière, mais sous une forme confuse et divisée. On tient encore à signaler la double humilité qui se manifeste dans l'œuvre de l'entendement puisque, défiant à l'égard de

toute ambition constructive et créatrice, il prétend seulement analyser le réel, et qu'assuré que cette analyse ne peut jamais être exhaustive, il demande à l'hétérogénéité des qualités de faire correspondre une image à chacun des actes qu'il accomplit.

Il est évident que l'on ne peut connaître le tout que par la révélation ordonnée de ses différents aspects. Cependant l'analyse que nous entreprenons est une analyse pure. Au lieu de supposer le sensible, elle l'explique: elle fonde son originalité et sa variété. Dans la création du monde par Dieu, faut-il voir rien de plus qu'une manifestation des différents attributs de sa nature, proportionnée à notre intelligence finie? L'analyse du sensible est donc l'expression et la contre-épreuve de l'analyse intellectuelle par laquelle le sujet, s'opposant au tout, découvre les formes essentielles de toute communication possible avec lui. Bien que cette analyse soit progressive, l'ordre n'a par lui-même aucune vertu génératrice, surtout si dans chacun des termes de l'analyse la totalité des choses se trouve nécessairement représentée: l'idée même des êtres particuliers embrasse leur universalité. Il faut qu'il en soit ainsi, si on ne peut saisir l'être que par une intuition et jamais par un raisonnement. L'être tout entier est présent dans chacune des phases de la dialectique. Or, le temps est à la fois un élément de la déduction et un moyen sans lequel elle ne serait pas possible. Le temps est la loi qui permet aux individus de conquérir leur indépendance spirituelle, d'entrer en rapport avec l'univers et de définir leur originalité par l'ordre même des événements qui remplissent leur vie.

Cependant la simultanéité des intuitions sensibles et des intuitions intellectuelles confirme le caractère cyclique de l'enchaînement qu'il faut établir entre tous les éléments du réel. La direction primitive du regard, le sens qu'il adopte pour parcourir les différentes parties du tout permettent à chaque intelligence de définir ses caractères propres et à la diversité des systèmes philosophiques de naître. Mais chacun sait bien que la valeur d'une pensée réside dans la pénétration et la force avec lesquelles elle perçoit l'essence intime du réel donnée avec la plus pauvre de ses manifestations, dans cette étroitesse et cette ampleur par lesquelles elle saisit à la fois l'unité et la diversité de toutes les formes que l'être peut revêtir à ses yeux. La valeur d'une méthode est subordonnée à son succès, c'est-à-dire à la vigueur des mains qui s'en servent. Toutefois aucune entreprise métaphysique ne peut escompter une réussite, si elle espère par un progrès dans le temps enrichir la notion d'être

ou la faire jaillir mystérieusement d'un terme qui ne la supposerait pas.

En résumé nous considérons comme donné tout le réel, nous ne partons pas de quelques données privilégiées pour reconstruire avec elles tout le reste : la qualité est donnée comme l'être, au même titre que lui et avec lui. Mais l'être pur n'est saisi lui-même par intuition — et comment pourrait-il l'être autrement ? — qu'à condition de se confondre avec l'acte caractéristique de l'intelligence. L'intelligence de l'être fini est une intelligence de participation : elle s'exerce nécessairement dans le temps. Aussi cherche-t-elle à introduire dans l'ensemble des données un ordre. Or, cette entreprise même suppose que nos états passifs trouvent leur fondement dans certains actes de la pensée qu'ils expriment : ainsi on ne peut pas percevoir la couleur sans l'espace qu'elle détermine, mais on peut penser l'espace sans la couleur. Par suite, les actes de la pensée n'ont pas un caractère moins concret que les phénomènes qu'ils traduisent. Puisqu'on ne peut éviter de poser d'abord le tout pour rendre raison de la diversité de ses aspects, l'analyse, c'est-à-dire la distinction, sera l'instrument fondamental de la méthode : cette analyse est tout à la fois logique et descriptive. L'application de la méthode intellectualiste, poussée jusqu'au dernier point, doit nous conduire à la sensation : l'enchaînement des notions suffit à expliquer pourquoi l'entendement rencontre en elle une borne intelligible, mais qui est nécessairement reliée à un acte de l'intelligence auquel elle donne une sorte d'achèvement et de symbole dans la langue de la sensibilité. Le circuit qui va du donné à la qualité représente le champ à l'intérieur duquel l'individu exerce par l'intermédiaire du temps cette forme originale de l'activité intellectuelle qui, une fois qu'il s'est détaché de l'être pur, lui permet de le retrouver enfin, après l'avoir mis à la portée de sa nature finie.

Ainsi l'intelligence est géomètre comme la lumière ; par état, elle trace des frontières dans le chaos de l'ignorance originelle : elle introduit partout des lignes arrêtées qui circonscrivent et qui déterminent. C'est aussi l'effet de la lumière de séparer les plans et de découper les surfaces par des traits d'ombre si étroits et si nets qu'ils évoquent l'œuvre d'un esprit pur. Mais ne semble-t-il pas que la matière soit effleurée par la lumière sans être pénétrée par elle, que la distinction ne lui appartienne pas en propre, et soit toujours près de se séparer d'elle ? De la même manière la science de l'homme n'est-elle pas susceptible de s'obscurcir ? Les surfaces qui reçoivent

la lumière l'absorbent, la réfléchissent ou la dispersent; mais elles ont pour l'œil une sorte de légèreté irréelle comme la lumière elle-même; nous ne voyons que le visible, c'est-à-dire des différences de clarté et des différences de couleur. Cependant la partie du monde que nous ne voyons pas est homogène à celle que nous voyons: nous pouvons imaginer une lumière plus pénétrante que celle qui nous éclaire, un regard plus aigu que le nôtre qui, par delà la surface, atteindrait l'intérieur même des choses et n'en laisserait échapper aucun élément. Or, tel est précisément le rapport qui existe entre l'être réel, c'est-à-dire l'intelligibilité pure, et l'intelligibilité qu'un entendement fini introduit en fait dans le monde des apparences.

II.

Si nous vivons dans un monde que nous n'avons pas créé, si nous ne pouvons le dominer par notre intelligence et le conformer aux fins de notre volonté que parce qu'il porte en lui la même lumière qui nous éclaire et le même ordre auquel il nous demande de collaborer, s'il existe donc une certaine homogénéité entre notre nature et celle de ce monde où nous sommes placés, mais qui s'étend infiniment au delà des bornes qui nous enferment, — le problème essentiel de toute philosophie sera de chercher comment le moi peut s'opposer au tout dont il est un élément et pourtant communiquer avec lui. Il y a deux manières de le résoudre: car on peut, en demeurant à l'intérieur de l'esprit, étudier la circumintercession par laquelle l'être dégage d'abord son individualité, puis retrouve en lui la présence d'un principe universel, dont il est à la fois une expression et une limitation, mais auquel il est indivisiblement uni et avec lequel il engage un débat dont dépendent à la fois la forme de sa connaissance et celle de son action. Telle est la voie dans laquelle doit s'engager à la fois toute théorie philosophique de la connaissance et toute théorie théologique de la grâce. Ce n'est pas celle que nous avons suivie. Mais on peut se demander aussi pourquoi le monde tout entier n'a pas seulement une face spirituelle et pourquoi il ne paraît pas épuisé par le dialogue de l'individu et de l'intelligence pure. Ainsi on rencontre inévitablement le problème de la matière: et il est inséparable du précédent, du moins s'il est vrai que l'individu perd la conscience de ses bornes lorsqu'il se tourne vers le

principe qui le fait être, et ne la retrouve que lorsqu'il se heurte à une forme d'inintelligibilité. Il y a identité entre l'apparition de la matière et celle de l'être fini: elle n'a d'existence que pour lui; et, comme il faut qu'il entre en relations avec elle, elle doit participer de quelque manière à la nature de l'intelligence; elle se présente à nous comme une donnée passive; elle est reliée par un acte élémentaire à la conscience qui la soutient, de telle sorte qu'elle est sentie sans que l'on puisse dire encore qu'elle est connue.

Le donné une fois apparu, il importe de montrer comment il s'imbrique nécessairement avec l'acte qui le saisit dans un petit nombre de rapports simples, de telle sorte qu'une déduction de la matière se présente comme une théorie générale du mixte: ce sont les caractères mêmes du mixte qui ont conduit à la fois l'idéalisme à considérer le monde extérieur comme un ensemble de représentations et le matérialisme à faire du monde de la pensée un reflet des choses.

Puisque le donné borne l'esprit qui le pense, il faut qu'il se présente sous la forme d'un milieu infini extérieur à nous dans lequel l'individu, en prenant un corps, apparaît comme homogène au monde dont il fait partie, c'est-à-dire comme donné à ses propres yeux: ce milieu est l'espace. Mais l'esprit n'embrasse pas la totalité de l'espace; par la création d'un milieu intérieur où se déroulent ses propres états, il entre tour à tour en contact avec les différentes parties de l'univers; il dégage son indépendance à l'égard de l'espace qui est le fondement de l'ordre objectif: il entre en rapports avec lui sans se laisser absorber. Ainsi se trouve justifiée la distinction kantienne entre les formes primitives du sens externe et du sens interne. Ces deux principes suffisent à expliquer l'opposition du monde physique et du monde psychologique. Toutefois, le temps, qui est un moyen par lequel nous saisissons ce donné qui nous déborde de toutes parts, s'incorpore nécessairement à lui dans notre expérience. D'autre part, s'il est vrai qu'après avoir discerné nos limites nous ne pouvons acquérir une connaissance déterminée de l'espace qu'en y découvrant des corps semblables aux nôtres, il est évident que ces corps apparaîtront dès que, l'espace et le temps s'étant joints l'un à l'autre, le mouvement détachera certaines parties du monde des parties voisines et leur donnera une indépendance objective: jusque-là, il n'y avait pas de corps, il n'y avait qu'une poussière de lieux. Mais comment ne pas prêter à chacun de ces corps une intériorité par

laquelle s'explique tout ce que nous connaissons d'eux, c'est-à-dire leur individualité mécanique? La force est donc le principe des changements de lieux. Elle est située dans le temps, comme le mouvement est situé dans l'espace : elle est un acte dégradé, mis à la portée des phénomènes qu'il doit expliquer. Et si tout mouvement est relatif, puisqu'il exprime le rapport mutuel de deux corps qui se rapprochent ou qui s'éloignent l'un de l'autre, la force doit trouver comme lui à l'intérieur de la science une expression relative. Cependant, elle-même est indivisible; on ne saisit que ses effets: on ne pourrait la saisir dans sa nature propre qu'en l'exerçant. Elle appartient comme le temps au monde de l'esprit. Elle suspend les corps particuliers et le mouvement qui les affranchit à une activité pure; mais elle la diversifie et la répand: elle l'aveugle aussi pour en faire le principe de cette vie qui parcourt un univers dont l'apparition correspond pourtant à la conscience que nous prenons de nos limites. Tel est le double couple de notions par lesquelles nous pensons tour à tour la totalité du monde et l'individualité des phénomènes qui le remplissent. Ainsi le tout et la partie reçoivent à la fois une forme objective par laquelle ils se présentent à nous comme des données, et une forme subjective hors de laquelle ces données elles-mêmes ne pourraient être pensées; il n'est possible d'embrasser l'infinité de l'espace que dans l'infinité du temps, le mouvement qui divise l'étendue intelligible que par une force qui détermine elle-même la durée.

Mais ce monde de notions n'est pas le monde sensible. Chacune d'elles consiste dans l'un des actes par lesquels l'esprit pose solidairement la distinction mutuelle des éléments, la succession des états, le changement relatif des positions et l'exercice d'une puissance qui réalise ce changement lui-même. Chacun de ces actes a un caractère concret et une fécondité indéfinie. Cependant l'idée d'une donnée ne devient une donnée que par la qualité. Sans elle, nous ne dépasserions pas la dialectique de l'esprit avec lui-même ⁽¹⁾. La qualité referme le cycle des notions fondamentales et donne à chacune d'elles une expression sensible. Ainsi notre effort a été de montrer que la diversité des qualités est réglée, que l'on retrouve en chacune d'elles les différentes étapes de l'intelligibilité essentielle qui appartient au réel.

(1) Et cette dialectique n'aurait ni origine, ni dénouement, puisque nous penserions nos limites sans les éprouver.

L'opposition du moi et du monde nous conduira à distinguer deux groupes de sens différents les uns des autres et qui pourtant doivent se correspondre. — Parmi les sens externes la vue revêt l'espace de la couleur, l'ouïe remplit la durée de la suite des sons. Mais la vue ne nous révèle que des surfaces: le goût nous permet de reconnaître l'étendue interne des corps, la disposition de leurs parties et leur équilibre chimique. De même l'ouïe n'atteint que leurs vibrations matérielles, tandis que l'odorat pénètre jusqu'au rythme de leur vie cachée. L'odorat et le goût préparent le passage des sens externes aux sens internes, puisqu'ils nous découvrent l'essence des corps et les confrontent avec l'intimité même de notre être organique et la poussée de nos instincts. Mais la limite qui nous sépare du monde recevra elle-même une double détermination sensible selon que l'on considérera sa face externe, c'est-à-dire le contact qui s'établit entre la surface de notre corps et les objets, ou sa face interne, c'est-à-dire l'équilibre thermique qui se produit entre notre vie et le milieu où elle se développe.

Cependant, s'il est naturel que les sens par lesquels nous percevons le monde qui nous entoure nous révèlent immédiatement ces deux vastes milieux où se déploient l'infinité de son être et l'infinité de son devenir, et où nous devons occuper une place déterminée qui exprime nos limites et nos rapports avec le tout, — comment serait-il possible que nous connussions le mouvement et la force par lesquels les corps acquièrent leur individualité autrement qu'à l'intérieur de la nôtre, c'est-à-dire dans la conscience de notre activité considérée en tant qu'elle fonde notre indépendance matérielle? Et comme le goût et l'odorat nous avaient permis de pénétrer dans la substance intime des corps externes et dans leur rythme vital, le sens organique et le sens sexuel nous donnent l'intuition affective la plus profonde de l'intimité de notre être égoïste et de sa liaison avec la suite des générations. De même qu'à chaque degré de cette analyse nous voyons correspondre un sens de l'espace et un sens du temps, le tableau des sens externes et le tableau des sens internes offrent une symétrie dans le passage de la connaissance de la matière au sentiment de la vie ⁽¹⁾.

(1) On peut prévoir que les qualités externes nous présenteront la réalité sous la forme d'une multiplicité dispersée dans laquelle il faudra encore retrouver un ordre systématique, tandis que les sensibles internes, dont le type est fourni par l'effort, affecteront nécessairement un caractère de concentration et d'unité.

III.

Il y a donc une sorte d'opposition entre l'ordre que nous avons suivi et la direction d'une recherche scientifique. Car nous avons essayé de déduire les données sensibles, tandis que le savant les suppose. Nous avons cherché à justifier leur avènement, leur hétérogénéité et la place qu'elles occupent dans le monde: le savant voit en elles la matière d'une analyse empirique; pour en rendre compte, il réduit leur diversité qu'il s'agissait au contraire pour nous de faire apparaître. Nous partons de l'idée du tout, c'est-à-dire d'une unité active, et nous cherchons à en dériver la multiplicité des parties: la raison de celles-ci est dans le tout qui fonde à la fois leur existence et leur individuation. Le savant ne considère que les relations mutuelles des parties: il les retrouve grâce à l'entendement et par des opérations de synthèse; aussi il tend à dépouiller le réel de la qualité et de la vie qui sont pour nous les termes à la fois primitifs et derniers de la réflexion. Notre méthode est purement psychologique: elle se présente comme une systématisation des résultats de l'introspection; dans chacune de ses démarches elle fait appel à une expérience immédiate et intérieure. Nous envisageons tous les éléments de la représentation du dedans et comme des actes, tandis que le savant les envisage d'abord du dehors et comme des choses: il essaie ensuite d'établir entre celles-ci, par un acte de l'esprit, des relations intelligibles; mais, puisque l'esprit n'est jamais l'objet propre de sa réflexion, et qu'en un sens il ne fait pas partie pour lui du système des choses, les lois qu'il découvre lui paraissent avoir un caractère formel; à mesure qu'il médite davantage sur leur nature, il aperçoit plus clairement ce qu'elles recèlent de convention et d'artifice. Pour nous, au contraire, les opérations de l'intelligence sont des actes révélés par l'expérience psychologique, qui expriment les rapports nécessaires de la partie et du tout, sans lesquels il n'y aurait pas de donné, et qui sont des éléments intégrants du réel.

Cependant, bien qu'elles prennent les choses par les deux bouts, il est impossible que l'intuition analytique du psychologue et la synthèse logique du savant ne viennent pas se rencontrer: car elles cherchent une explication du même monde. L'une essaie de saisir directement l'être lui-même à la fois dans sa plénitude et dans la multiplicité réglée de ses formes; l'autre s'efforce de le

reconstruire par la relation. Mais il y a une certaine interpénétration entre ces deux méthodes, du moins s'il est vrai que l'une, en dérivant de l'unité de l'être la diversité des parties, accuse nécessairement la solidarité de celles-ci et que l'autre, en les reliant entre elles par des lois, appelle par là à l'existence un tout où elles prendront place. Les lois formelles de la science, en s'adaptant au sensible, le réduisent à un ordre grâce auquel l'entendement conçoit son unité abstraite; elles nous fournissent par là un fil conducteur dans l'interprétation de la qualité; et c'est seulement lorsqu'il nous manque, c'est-à-dire lorsque le sensible comme tel doit être reconnu dans l'originalité qui lui est propre, qu'une analyse indépendante devra chercher à le suggérer par un procédé évocateur qui confinera plus, si l'on nous permet cette expression, à la poésie qu'à la science.

Bien que la recherche scientifique ait seulement pour objet les relations et les phénomènes et qu'elle se soit toujours désintéressée des choses elles-mêmes et de l'absolu, on ne peut s'empêcher, semble-t-il, de lui demander de nous faire connaître ce qui est. Aussi la doctrine de l'universelle relativité, en reparaissant récemment à l'intérieur même de la science avec la plus grande puissance d'affirmation, a pu donner l'impression d'une nouveauté absolue et on a pu croire qu'elle allait renverser définitivement les entreprises de la métaphysique, ou du moins changer profondément leur orientation. Jusqu'à nos jours les relativistes se bornaient à soutenir soit que l'évaluation du changement et de l'immobilité varie selon le repère arbitraire que l'on adopte, soit que les objets de la connaissance n'ont de sens qu'à l'égard d'un sujet, soit que, tous les phénomènes étant successifs, nous percevons leur rapport mutuel et non par leur nature. Ils admettaient, depuis Héraclite, l'existence d'un changement qui entraîne tous les êtres et les repères mêmes par lesquels on le mesure. Toutefois, si le temps est le principe de tout ce qui varie, ne faut-il pas qu'il échappe lui-même à la relativité? Ainsi on croyait qu'il y a entre les états du monde un ordre unique, qu'ils s'écoulent suivant le même sens, qu'on peut établir des simultanités absolues dans chacune des étapes du devenir et qu'il existe un vieillissement constant de tout l'univers. Et le temps emportait tous les phénomènes dans un même flux, mais formait le soutien permanent de leur fugitivité.

Bien que les nouvelles théories physiques se présentent à nous comme une interprétation mathématique de l'optique et de l'électro-

magnétisme, bien qu'elles n'aient une valeur que pour des vitesses voisines de celles de la lumière et que les lois de la mécanique s'appliquent avec une erreur inférieure à toute évaluation possible, c'est-à-dire sans erreur, au monde dans lequel nous sommes placés et sur lequel s'exercent nos sens, bien qu'elles se défendent encore de former la base d'un système philosophique du monde, il paraît utile de définir leur portée et de chercher si, en s'introduisant définitivement dans la science, elles ne produiraient pas un bouleversement décisif des catégories.

Sans le mouvement, les corps n'auraient pas d'indépendance; ils se dissoudraient dans l'hétérogénéité pure des lieux. D'autre part ils témoignent de leur individualité par la diversité des vitesses dont ils sont animés. Et ces vitesses ne peuvent être saisies que si on les compare. C'est par elles que les corps ont des rapports mutuels qui leur permettent de faire partie du même univers. Aussi la relativité du mouvement est-elle l'objet d'une observation immédiate. Mais cette relativité réagit aussitôt sur les éléments qui le composent. De fait, le lieu d'un corps, étant inséparable de son mouvement, change sans cesse selon le repère que l'on adopte. On aurait pu théoriquement supposer que deux corps animés de vitesses différentes eussent la même vitesse ou des vitesses inverses de leurs vitesses apparentes, en admettant que chacun d'eux évoluât dans un temps qui lui fût propre et dont on aurait aisément calculé la valeur. On ne l'a pas fait, non pas par hasard, mais parce que, si les corps sont pour nous des images mobiles dans un espace représenté qui est un tissu de rapports concordants, susceptible d'être parcouru dans tous les sens par le regard, la durée de tout changement, entre son origine et son terme, est intérieure et invisible, de telle sorte qu'on ne lui donne un sens qu'en la confrontant avec le rythme de notre vie psychologique.

Cependant la mesure des temps comporte une définition de la simultanéité de deux événements. Et cette simultanéité ne sera pas la même pour un observateur en repos et pour un observateur en mouvement par rapport au premier. Sans qu'il soit nécessaire de supposer des vitesses plus grandes que celles de la lumière, l'ordre d'une succession pourrait paraître inverse à des observateurs convenablement placés, si la distance des deux événements dans l'espace était supérieure au chemin parcouru par la lumière pendant l'intervalle de temps qui les sépare. Ainsi les conditions mêmes de la perception semblent nous contraindre, pour effectuer la comparaison

de deux phénomènes, à supposer que chacun d'eux est placé dans un temps dont l'écoulement et le sens ont le même caractère relatif que le lieu et le mouvement.

Est-ce à dire qu'il n'existe pas de successions réelles? Non, sans doute, car il suffira de remarquer premièrement que nous pensons toutes les successions relatives par un caractère abstrait qui leur est commun, c'est-à-dire par cette distinction de l'avant et de l'après qui forme l'essence du temps et qui demeure inaltérée, même si nous lui donnons le contenu le plus variable. Cette essence, la théorie de la relativité la suppose sans s'y arrêter, mais elle se préoccupe seulement de déterminer les relations concrètes entre les apparences: le temps est l'expression de l'une de ces relations. Cependant cette relation n'est pas homogène aux autres et on ne réussit à en faire la quatrième dimension de l'univers qu'en utilisant l'artifice mathématique des grandeurs imaginaires.

En deuxième lieu, il importe d'éviter toute ambiguïté dans l'emploi de cette expression: les mêmes événements. Ce ne sont pas les mêmes événements qui apparaissent à l'un des observateurs comme simultanés et à l'autre comme successifs. Ce sont leurs images: le temps lui-même n'est relatif que pour tous ceux qui considèrent ces images comme des représentations d'une même réalité. Mais cette réalité n'existe pas. Car la matière exprime seulement la limitation et par conséquent la passivité de l'être individuel. Le monde matériel est indiscernable des images par lesquelles il est connu. Par contre, que le monde matériel nous soit donné sous la forme d'images subjectives, c'est là une proposition qui n'est pas susceptible elle-même d'une interprétation relativiste. Or, il est possible d'établir une concordance entre ces vues différentes que nous prenons de l'univers, parce que ces vues expriment nécessairement la loi universelle de relation qui unit chaque partie avec le tout. Et c'est, pour ainsi dire, le caractère absolu de cette loi qui exige que toutes les déterminations du monde phénoménal changent selon les repères que l'on adopte pour le percevoir. Le temps réel est l'ordre constant de toutes les images relatives. Il n'a pas de sens pour le physicien parce que celui-ci considère chaque observateur comme un corps en mouvement ou en repos semblable aux corps qui sont l'objet de son observation, c'est-à-dire comme une image. Mais la durée n'appartient aux phénomènes que par le lien qui les unit à la conscience: c'est aussi par ce lien qu'ils existent. Dès qu'on les pense à part, comme le savant essaie de le

faire, le temps se retire d'eux: il tend à redevenir un des rapports interchangeables par lesquels nous nous représentons leur ordre mutuel, et on ne lui donne encore le nom de temps que pour expliquer l'apparence du devenir.

Mais le temps est le principe même du devenir et il n'existe un devenir physique que parce que les images des choses ont une place irréformable dans l'évolution de notre moi. Le temps exprime le sens de cette évolution; il n'a pas de vitesse: le nombre des événements qui le remplissent ne change pas son cours. Des images différentes nommées d'un même nom peuvent apparaître en des temps différents: car dans les conditions les plus favorables on ne passe pas instantanément de l'une à l'autre. Mais leur succession n'est réversible que théoriquement: c'est parce que les phénomènes se déroulent dans la conscience selon un ordre constant qu'ils se déroulent dans un ordre quelconque quand on les détache de la conscience sans laquelle ils cesseraient d'être.

On pourrait considérer le développement de la théorie de la relativité comme une confirmation de cette vue pénétrante par laquelle M. Bergson opposait la science de la matière inerte à la science de la vie, et l'espace abstrait à la durée réelle. Car la physique moderne suppose en effet que le devenir peut être considéré comme entièrement déroulé. L'espace que nous parcourons d'une manière successive fournit une image sensible de cette universelle simultanéité; mais tandis que celle-ci apparaissait à l'intellectualisme comme identique à l'éternité, la relativité que la géométrie et la cinématique attribuaient à l'espace abstrait et aux changements qui s'y produisent devait être nécessairement étendue un jour jusqu'à la physique et aux changements réels. On n'aurait pas pu sauvegarder autrement l'homogénéité de la science. De là la puissante armature mathématique qui recouvre toutes les spéculations sur la matière; de là aussi le caractère paradoxal qu'acquiert leur interprétation, dès qu'on veut leur donner un sens pour l'imagination, c'est-à-dire les rejoindre aux conditions concrètes de la perception du successif. Car le successif n'est plus une donnée: il est devenu un moyen d'expliquer les rapports mutuels des images entre elles, et avec le sujet, que l'on considère comme une image parmi les autres et non pas comme une conscience qui se les représente et qui les vit.

Le temps local atteste, par le nom même qui lui est donné, la nécessité ou nous sommes de l'associer au lieu relatif et au mouve-

ment relatif dans la théorie physique du monde : mais il dégage son indépendance à l'égard de la succession pure considérée comme un principe de possibilité pour toutes ces relations, qui deviennent permutable dès qu'on les pense en elles-mêmes indépendamment du sujet fini qui les fait être. L'existence d'un mouvement absolu est impliquée aussi par les valeurs variables qu'il faut donner à tous les mouvements relatifs dont les corps sont animés ; elle est admise en effet par le physicien, mais elle reste pour lui indéterminée. Cependant elle n'est pas plus indéterminée pour le psychologue que celle du temps réel. Elle nous est révélée par des sensations originales, et si, au lieu de considérer ces sensations comme des images d'une réalité hypothétique, on en fait le principe même sans lequel aucun mouvement physique ne pourrait être représenté, on comprendra à la fois pourquoi, d'une part, nous avons la certitude psychologique de la réalité d'un mouvement quand nous l'accomplissons, mais pourquoi, d'autre part, lorsque nous regardons un corps extérieur à notre propre corps comme doué d'une existence indépendante, nous lui attribuons un mouvement fondé sur les lois objectives de l'univers et qui ne coïncide plus nécessairement avec celui qui se produit dans nos organes et dont nous avons au dedans de nous une expérience infaillible.

L'espace et le temps n'apparaissent pas à la science comme des ingrédients concrets du réel : ils n'ont de sens que pour exprimer les relations des objets qui les remplissent : ainsi leur hétérogénéité comme celle des qualités tendent à se perdre dans la suite des opérations discursives de l'entendement ; et ces opérations ne prennent un caractère varié et complexe, elles ne s'adaptent aux données de l'expérience en conservant leur homogénéité abstraite que grâce aux nombres et aux correspondances subtiles que l'on peut établir entre eux, abstraction faite de tout ce qu'ils représentent : aussi avons-nous été fondés sans doute à ne pas donner de place au nombre dans la liste des notions par lesquelles l'esprit retrouve successivement les différents aspects de la matière sensible. — Mais la doctrine de la relativité, malgré les réserves qu'elle pourra provoquer dans quelques-unes de ses applications, et même si quelque échec empirique devait la conduire à se réformer, peut être considérée comme l'aboutissement et la généralisation la plus haute des méthodes mêmes de la science ; poussant jusqu'au dernier point un principe déjà enveloppé dans toutes les conditions de la recherche, elle a été conduite à regarder tous les systèmes de références comme

équivalents et par là à assurer aux lois de la science un caractère d'indépendance par lequel elles se dénouent de la relativité elle-même; celles-ci, au contraire, restent irrémédiablement relatives dans toute conception où la relativité reçoit des limites, c'est-à-dire où il existe un système de références privilégié. En ce sens l'universelle relativité sera regardée, ainsi qu'on pouvait le prévoir, comme une figuration de l'être absolu, et puisqu'elle est inséparable de cette liaison d'un esprit fini avec le tout où il est placé, qui a pour conséquence l'apparition même des phénomènes, on doit pouvoir en trouver l'origine dans les conditions mêmes de la perception.

La science n'étudie sans doute que le monde des apparences. Toutefois ce terme d'apparences ne convient proprement qu'aux images visuelles. Or, la vue se distingue de tous les autres sens parce qu'elle embrasse un espace qui m'est étranger: celui-ci se déploie devant le regard comme un spectacle et les relations mutuelles des objets y varient sans cesse selon la position de mon corps. Mais mon corps a un caractère privilégié: il peut être considéré sans doute comme un objet, c'est-à-dire comme un élément du spectacle. Mais il est aussi l'agent qui l'observe et sans lequel le spectacle ne serait pas donné. Ainsi, s'il est un repère physique qui a la même valeur que tous les autres, il est un repère psychologique unique et sans lequel la relativité du monde visible n'aurait pas de sens. Tous les phénomènes qui font partie du spectacle du monde ont pour le spectateur le même caractère: aucun d'eux ne peut prétendre être une chose au lieu d'une image. Et l'on comprend sans peine comment leurs variations interprétées les unes par les autres devront prendre toujours une valeur réciproque. Or, le savant considère le spectacle comme formant la totalité des choses: notre corps s'y trouve placé comme un phénomène particulier parmi tous les autres. Il est impossible de procéder autrement dès que l'on veut se représenter l'ensemble de l'univers matériel, car cet univers nous est donné dans l'espace; or, la vue est le sens de l'espace extérieur et l'on doit encore imaginer par la vue les parties de l'univers que l'on ne voit pas. Je ne suis assuré de la réalité du mouvement que par le sens kinesthésique, mais la relativité nécessaire de tous les mouvements que je vois devait me conduire, si tous les éléments du monde visible sont nécessairement homogènes, à donner ce même caractère au lieu et au temps, par suite à les détacher de la connaissance immédiate que je puis en prendre par les sensations internes pour leur donner une

valeur spectaculaire. La science serait alors la connaissance du monde visible; il appartiendrait encore à la philosophie de déduire la place de la relativité dans le système des notions, et on ne s'étonnerait pas que nous ne puissions pas connaître le monde extérieur à nous autrement que par les combinaisons relatives des images qui le forment. On comprendrait surtout le rôle privilégié que doit jouer la lumière dans l'explication des phénomènes. Descartes déjà soutenait que la valeur de son système dépendait tout entière de sa conception de la lumière, en particulier de l'instantanéité de sa transmission. Ce sera la gloire de quelques penseurs contemporains d'avoir découvert, sans deviner le fondement philosophique de leurs constatations, que toute explication du monde visible dépend de la nature et des lois de la lumière. Aussi doit-on être particulièrement étonné que cette conséquence qui scandalise quelques personnes — c'est que dans le monde la vitesse de la lumière ne peut pas être dépassée — n'ait pas été prévue depuis longtemps par la théorie. Et ceux qui ont soutenu qu'un raisonnement de la même forme pourrait être appliqué à la vitesse du son auraient raison sans doute si l'univers se présentait à nous sous la forme d'un ensemble d'images auditives ⁽¹⁾.

(1) Malgré l'admiration que l'on ne peut s'empêcher d'éprouver pour le vaste effort de synthèse qu'ont entrepris les fondateurs de la théorie de la relativité, — bien qu'ils s'abstiennent en général de toute interprétation philosophique de leurs résultats et que peut-être ils n'aient pas une grande confiance dans la philosophie elle-même, — il conviendrait sans doute de faire des réserves sur le sens réaliste qu'ils veulent donner parfois à l'emploi des géométries non-euclidiennes et sur la manière dont ils prouvent le caractère fini de l'univers. — De plus, en associant le temps à l'ordre relatif du visible, ils étaient conduits à faire subir à l'idée de force une transformation parallèle; car la force telle que nous l'avons définie, n'est pas plus que le temps un objet de spectacle: or, il est inévitable dans toute interprétation dynamique du visible qu'on tende à la confondre avec le champ dans lequel elle s'exerce et le sens de son action. Mais si la force, liée à la vitesse, exige la présence d'un répondant particulier dans l'espace qui exprime sa limitation et faute duquel un corps recevrait une vitesse quelconque, dès lors on comprendra bien pourquoi on ne pourra isoler l'énergie elle-même sans parler de son inertie. Bien plus, si la masse varie selon l'énergie qu'elle reçoit ou qu'elle répand, c'est que le rayonnement lui-même a un caractère matériel. Et la matérialisation de l'énergie consomme l'élimination de la force: elle ne garde pas plus d'originalité que le temps dans l'ensemble des valeurs numériques par lesquelles la physique représente désormais ses effets.

IV.

La science considère le monde comme donné et détermine les relations mutuelles des phénomènes qui le forment. Elle semble ainsi une expression objective de ce relativisme psychologique qui fait dépendre les caractères des choses non pas seulement de la position matérielle du sujet, mais de la faculté même de percevoir, et qui a abouti au criticisme. Cependant, si la relativité du mouvement présente pour l'esprit la plus grande clarté, c'est qu'il y a homogénéité entre le corps qui se meut et celui que l'on suppose immobile; aussi la relation est-elle réciproque. Au contraire, nul ne peut nier le privilège du sujet à l'égard des états qu'il perçoit. Bien que l'objet et le sujet soient solidaires, ils ne le sont pas de la même manière que les termes d'un changement relatif; car on ne peut pas considérer le sujet comme un phénomène et le phénomène à son tour ne possède aucune intériorité pour le sujet qui le contemple. Ainsi la méthode psychologique conduit nécessairement à une intuition par laquelle le sujet saisit les choses telles qu'elles sont et non pas seulement telles qu'elles lui apparaissent.

Pourtant si la relation est l'instrument essentiel de la connaissance objective, et même, dans un sens un peu différent, la condition psychologique de toute expérience, on peut se demander si elle ne serait pas capable de soutenir à son tour une explication métaphysique du monde. C'est le problème qu'Hamelin a cherché à résoudre: de fait, la relation semble posséder sur l'être un triple avantage, puisque la métaphysique, en se fondant sur elle, rejoint les principes de toute connaissance des phénomènes, qu'en devenant elle-même la base du système des notions, la relation permet en quelque sorte au système entier d'échapper à l'universelle relativité, et qu'enfin, n'ayant évidemment de valeur que pour l'esprit qui la pense, elle nous libère des difficultés d'une intuition intellectuelle dans laquelle il faut que l'être et son idée parviennent à coïncider. Hamelin a bien vu qu'il n'y a place que pour deux méthodes philosophiques et qu'il faut nécessairement ou bien partir de l'être pur et essayer d'en déduire par analyse toute la richesse du concret, ou bien partir de la relation et tenter de construire toutes les déterminations du monde réel par une série d'étapes dialectiques. Mais ces deux méthodes sont peut-être plus solidaires qu'il ne l'a pensé: la méthode synthétique suppose l'autre, s'appuie sur elle et dans une certaine mesure en offre une transposition.

Encore que la notion d'être ne figure nulle part dans l'enchaînement des moments de la pensée, elle est évoquée déjà par la relation, non pas parce que celle-ci suppose des termes réels, mais parce qu'il faut bien que nous la posions elle-même; elle pénètre et anime le mouvement de la dialectique; le concret n'apparaît comme la somme de toutes ses déterminations que parce que chacune d'elles participe à l'être au sein duquel on l'avait préalablement discernée par analyse avant de la composer avec d'autres dans la série des synthèses de l'entendement. — La relation correspond à l'acte élémentaire par lequel, une fois que la partie a été distinguée du tout, on essaie de reconstruire celui-ci. Elle suppose donc le tout. Au terme de ses démarches, loin de parvenir à épuiser la nature du tout, l'entendement ne s'en représentera que certains aspects compatibles avec sa propre capacité: il demeurerait infiniment éloigné de l'être si dans chacun de ses aspects celui-ci ne témoignait, par la sensation, de sa présence totale. Une doctrine de la relation ne peut être qu'un exposé systématique des découvertes préalables de l'analyse.

Nul n'a jamais contesté le droit ni sans doute la nécessité pour la pensée de poser l'être comme l'objet primitif de sa réflexion. Mais on conteste la possibilité d'en dériver le contenu de la représentation: car il n'est pas seulement la plus pauvre de toutes les notions; il est essentiellement inerte. Dès lors, comment l'esprit pourrait-il dépasser la pure affirmation de l'être, en faire un principe d'où dérivent l'une après l'autre les différentes propriétés du réel? Il faut sans doute que dans ce principe le mouvement indéfini de l'esprit se trouve primitivement enveloppé: c'est là, en effet, le privilège que l'on attribue à la relation. Et c'est pour cela que la relation, puis chacun des termes ultérieurs, incapable de se suffire à lui-même, doivent susciter l'idée d'un manque et par suite l'idée d'un terme corrélatif qui le remplit. L'opposition de la thèse et de l'antithèse, loin d'être un simple artifice d'exposition emprunté à Hegel, est caractéristique de toute méthode constructive: car comment marquer quelque confiance dans les synthèses de l'entendement, si on ne met pas à la base de la recherche la notion même de l'incomplétude? Dès lors notre pensée, aiguillonnée par le sentiment qu'elle prend de son propre inachèvement, poursuit le jeu des oppositions abstraites jusqu'au moment où elle rencontre le réel. N'est-ce pas dire qu'elle a primitivement les yeux fixés sur le tout et que son effort résulte de l'aspiration qu'il exerce sur elle? Or, comment aurait-il pour la pensée cet attrait si elle ne le portait pas en soi dès

le principe comme la fin qui lui donne son mouvement? Laissons de côté l'ambition par laquelle Hamelin a pu croire que la somme des déterminations de l'entendement pourrait produire le concret, sans que celui-ci fût présupposé, c'est-à-dire que le tout pourrait se résoudre dans un total. La notion de l'incomplétude posée comme point de départ de la dialectique implique déjà l'opposition d'un être fini et du tout qui le déborde, mais auquel il entreprend de s'égalier; c'est en omettant l'affirmation ontologique du tout comme le soutien inévitable de toutes les opérations logiques qu'on présente une classification des concepts comme une genèse du réel.

Il y avait chez Hamelin la plus grande opposition à l'égard de la méthode analytique. Mais on a l'impression que la méthode qu'il définit sous ce nom est à une analyse véritable à peu près ce qu'est à l'intellectualisme le portrait qu'en font ses adversaires. L'être ne peut être saisi par intuition que si, au lieu de se transporter paradoxalement dans la représentation, il s'identifie avec la pensée elle-même considérée dans l'essence de son acte fondamental. Loin de former une sorte de borne immobile et qui résiste à tous les efforts par lesquels on chercherait à avancer, une fois qu'on s'est fixé à elle, — il faudrait pour qu'il eût l'inertie qu'on lui prête, qu'il cessât d'être pensé: or, en lui-même il ne subsiste que dans son lien avec la pensée, c'est-à-dire par l'accomplissement actuel de l'acte qui le saisit. Dès lors, comment la pensée est-elle possible autrement que par le mouvement même de l'analyse? A mesure que la pensée se ramifie et s'étend, le réel qui était présent tout entier dans sa première démarche nous révèle par degrés l'abondance à la fois multiple et réglée de ses formes. Mais ces formes naissent de l'exercice même de la pensée: elles se confondent avec lui. Dans chacune d'elles se trouvent exprimés à la fois l'unité de l'acte qui la détermine, le principe qui la distingue des formes voisines et déjà, par ce principe même, la nature de celles-ci. S'il y avait quelque difficulté à comprendre comment d'une chose aussi simple que l'être on pût faire naître la diversité, n'est-il pas évident qu'un acte pur qui se pose lui-même doit, au contraire, poser d'un seul coup non seulement la possibilité de toutes ses opérations, mais déjà leur réalité? Le principe d'individuation qui exprime la diversité infinie du concret est une application immédiate de l'analyse pure, considérée comme la fonction fondamentale de la pensée. Il est trop aisé de critiquer la force de l'analyse en considérant l'être comme un bloc étranger au mouvement et à la vie,

puis l'entendement comme une activité qui essaierait vainement de l'entamer. Mais il y a une communauté de nature entre l'être et l'entendement, non pas que celui-ci soit le lieu immobile où séjournent les idées, mais parce que l'être, au contraire, est le principe fécond d'où elles naissent: l'entendement ne les retrouve que dans la mesure où, possédant l'être lui-même, il participe à la puissance qui les engendre. — A cette conception on peut opposer une double objection, puisqu'il semble d'une part que l'objet même de la pensée cesse d'être lorsqu'il cesse d'être pensé. Il en est en effet ainsi; seulement c'est le propre d'un entendement fini de parcourir les idées dans le temps, et puisque le temps lui-même est une idée, en soi nul objet ni le temps lui-même ne cessent jamais ni d'être pensés, ni d'être. D'autre part le terme d'analyse semble supposer une matière à l'intérieur de laquelle l'esprit trace des frontières. Mais comment notre pensée, qui ne s'achève jamais, ne heurterait-elle pas du premier coup le sensible qui représente en effet pour elle la totalité des déterminations du réel? Ne faut-il donc pas qu'elle paraisse s'engager à l'intérieur même du sensible pour essayer de le réduire par un progrès indéfini? La variété du sensible lui apportera le témoignage de l'objectivité de ses notions.

Il est vrai qu'on considère l'infinité comme étant seulement un caractère inséparable de l'incomplétude des notions abstraites. Or, s'il est vrai que le réel est pleinement déterminé et qu'il peut être le produit d'une synthèse de l'entendement, comment pourrait-on concevoir l'infini autrement que comme la matière des déterminations ultérieures? C'est sur ce point sans doute que notre doctrine s'oppose le plus décisivement à celle d'Hamelin. Car l'infini nous paraît présent au cœur des choses antérieurement à toute analyse, et l'analyse, dès qu'elle commence, s'engage nécessairement dans un procès illimité: la réalité du sensible, inséparable de tous les actes de la pensée et qui forme à la fois leur objet et la borne de leur application, témoigne du caractère indéfini de nos démarches comme de l'infinité actuelle du réel. Mais une opération de l'entendement comme celle par laquelle on définit l'espace ne peut pas être considérée comme abstraite par rapport à la qualité, puisqu'elle est l'objet d'une intuition intellectuelle originale, comme la qualité est l'objet d'une intuition sensible: or, la qualité est une notion qui doit être abstraite à son tour à l'égard de la notion suprême. Cependant peut-on accepter que la couleur et le lieu soient des abstraits? Nous les considérons comme concrets, au même titre que l'être tout

entier, dont ils révèlent l'un l'intelligibilité à laquelle nous participons par l'analyse, l'autre la plénitude qui surpasse notre entendement, mais avec laquelle l'affection nous permet de communier. Et même si l'être ne se trouve lui-même qu'au terme de la dialectique, comment posséderait-il l'existence concrète, s'il ne retenait en lui la diversité des opérations réelles par lesquelles nous sommes montés jusqu'à lui?

On a fondé une ambition sans espoir sur les méthodes constructives et synthétiques. En supposant le caractère primitif de la relation, c'est-à-dire de l'entendement, en s'abstenant de le déduire, c'est-à-dire de le rattacher à l'être et de montrer sa place dans le tout, Hamelin a été acculé au formalisme comme Kant. La lecture de son livre ne donne l'impression d'un contact avec l'être que par cette attraction que le dernier terme de la dialectique exerce sur la pensée de l'auteur, et par l'intuition directe de l'originalité des notions qui fait la force de chaque analyse particulière. Mais on sent bien que pour lui l'intérêt est ailleurs: il pense que l'ordre est un principe génétique, ce que Descartes lui-même ne pouvait admettre qu'en posant d'abord des natures simples comme la matière primitive de toutes les synthèses. Cependant l'ordre par lui-même apparaît toujours comme un pur artifice d'exposition, tant que chaque terme et le passage même de l'un à l'autre ne se présentent pas avec le caractère d'une intuition. Puisque chaque notion en appelle une autre qui la complète, la suite de toutes les déterminations de l'entendement doit avoir un caractère fini pour que le système soit explicatif et que l'être puisse être retrouvé: or, la première démarche de la pensée le supposait déjà, et dans chacune des étapes de la dialectique on le découvre tout entier, manifesté à la fois par la puissance sans limites de l'acte intellectuel qui le pose et par l'inépuisable richesse du sensible qui l'exprime. C'est parce que Kant ne pouvait pas éviter l'être qu'il fournissait primitivement à l'entendement une matière sensible à organiser. Hamelin reconnaît expressément le même rôle au contraste d'une notion et de l'indétermination qui la déborde (*Essai*, p. 15). On sent là la présence immanente de la notion d'être dans le mouvement même d'une pensée qui cherche à s'en affranchir.

Ainsi notre effort est opposé à celui d'Hamelin et nous méritons le reproche de n'avoir pas construit, et celui d'avoir essayé de passer du même au même en cherchant la série des aspects sous lesquels l'être se révèle à notre pensée. Par contre dans cette philo-

sophie de l'entendement le monde perd pour nous sa figure familière, la marche unilinéaire du simple au complexe efface l'hétérogénéité des deux notions primitives de l'acte et du donné; les deux grands bras de l'espace et du temps cessent d'enserrer tout l'univers; le nombre, qui est manifestement étranger au réel, en devient un élément au lieu de la diversité; enfin le passage d'une notion à celle qui la suit affecte souvent un caractère pénible et artificiel, en particulier la déduction des deux notions fondamentales de temps et de cause. — C'est qu'il n'existe sans doute aucune méthode qui nous permette d'enrichir une donnée initiale et qu'au fond de la plus humble de ses manifestations l'être réside dans sa plénitude comme le pensaient Leibnitz et peut-être déjà Pascal.

* * *

M. Bergson montre la même défiance qu'Hamelin à l'égard de l'analyse, mais pour des raisons tout à fait différentes. Tandis que, selon Hamelin, elle a un caractère d'infécondité essentielle, parce qu'elle est incapable d'établir comment les notions fondamentales s'articulent et s'engendrent, elle est, selon M. Bergson, un instrument artificiel qui morcelle la continuité de l'être et de la vie. Le premier de ces philosophes essayait de chasser l'intuition, sans y réussir sans doute, de sa synthèse logique; le second croit que l'effort de la méditation doit nous permettre de saisir à sa source l'être lui-même, en nous identifiant avec son élan créateur. Le concret pour l'un ne peut être atteint qu'au faite de la dialectique des concepts; pour l'autre on ne le découvre que dans la pureté des données immédiates, qu'il faut affranchir de tous les cadres abstraits et retrouver dans leur naïveté et dans leur fraîcheur, au lieu de chercher à en devenir les maîtres par l'intellect. Ainsi cette intuition de l'être, qui était enveloppée pour nous dans le premier acte de la pensée et qui pour Hamelin correspondait à la dernière étape de la synthèse, devient chez M. Bergson le terme d'une régression qui la délivre.

Le succès de la philosophie de M. Bergson est provenu en grande partie du caractère psychologique de sa méthode. Il nous fait communiquer avec le devenir au moment où il jaillit, avec l'intimité même de la vie subjective dont chacun éprouve au dedans de soi la réalité: il marque avec la plus grande pénétration son caractère individuel et ses nuances changeantes. Loin de se donner l'illusion de la reconstruire, il cherche à nous en assurer la vision

directe et en quelque sorte la prise de possession. Le problème est de savoir si l'analyse, dont M. Bergson a donné de si admirables exemples, aura seulement un emploi négatif. Devons-nous exclusivement la destiner à épurer le contenu de la conscience pour en éliminer tout le construit? En lisant M. Bergson on a l'impression parfois que la force de sa pensée consiste précisément dans la délicatesse et la rigueur de cette analyse et qu'en s'associant au mouvement de son esprit on entre en contact avec la réalité elle-même: ainsi l'on est moins anxieux de retrouver les données pures qu'il nous promet comme terme d'une telle dissociation et sur lesquelles sa subtilité si vivante cesserait de s'exercer. N'est-ce pas le signe qu'en découvrant ainsi la série des déterminations que l'entendement a ajoutées au réel il nous met en présence de son intelligibilité essentielle, — de sorte que, lorsque l'analyse finit par se renoncer elle-même, nous ne consentons à nous absorber dans l'être pur que s'il nous apparaît comme le faisceau inépuisable de toutes les déterminations qui dépassent le point auquel notre pensée bornée vient d'aboutir?

Mais ce serait fausser la pensée de M. Bergson que d'attacher trop de valeur à une méthode qu'il nous présente lui-même comme préparatoire et purificatrice. Elle n'a ici qu'une application indirecte. Et M. Bergson ne voudrait pas sans doute qu'on l'admirât à l'excès, du moins si ses opérations n'ont point de valeur par elles-mêmes et si par une sorte de renversement, elles tendent à prouver leur propre inefficacité, quand on en veut faire un emploi positif. Ainsi le sceptique s'embarrasse du triomphe même de sa dialectique.

Si l'analyse nous détourne du réel au lieu de nous permettre d'approfondir sa nature, c'est parce qu'elle introduit dans les choses des articulations arbitraires qui, au lieu d'exprimer leur essence, correspondent seulement aux besoins de l'action. L'être réside dans une continuité indivisée et nous ne parviendrons à le connaître que si nous participons à la vie qui l'anime, si nous percevons notre identité fondamentale avec son évolution. On remarquera qu'il y a dans cette philosophie une tendance évidente à entrer en contact avec la totalité même de l'être, et à reconnaître sa présence à l'intérieur de chaque conscience individuelle: mais on refuse d'admettre que les différents éléments qu'on y discerne expriment par leurs relations réciproques l'unité du tout, c'est-à-dire qu'ils forment un système. Cependant on demandera d'où proviennent ces besoins particuliers de l'action qui nous poussent à découper le réel: ils ont

leur origine dans le tout où ils apparaissent, ils correspondent sans doute à l'essence de notre individualité. Dès lors n'ont-ils pas un fondement dans la nature même de l'être? Et les rapports entre l'individu et le milieu n'expriment-ils pas les démarches profondes par lesquelles le moi affirme à la fois sa propre indépendance et sa participation à l'existence universelle? Comment peut-on les relier à l'activité et les opposer à la connaissance du réel, du moins si toute activité est nécessairement appelée à prendre une forme individuelle, et à faire partie comme telle de l'ensemble des choses?

M. Bergson s'est appliqué à marquer l'infinie variété des qualités sensibles grâce à une analyse subtile qui n'en épuise pas le contenu, mais qui nous permet cependant d'en reconnaître l'hétérogénéité. Or, cette analyse vivante se confond avec le mouvement par lequel se déploie l'unité active qui forme à la fois l'essence de l'être individuel et de l'être total. Mais l'hétérogénéité qu'il découvre, M. Bergson ne consent pas à la rattacher, comme nous l'avons fait, à des actes intellectuels distincts, bien que ces actes eux-mêmes soient le produit d'une spontanéité qui, par son double rapport avec notre nature d'où elle jaillit et avec nos besoins qu'elle sert, témoigne de son adaptation avec le réel et de l'objectivité de son essence. M. Bergson ne veut rien laisser perdre de l'abondance du concret et il a plus de confiance dans la sensation toute nue que dans l'acte par lequel la pensée prépare l'avènement de la sensation elle-même et illumine son contenu avant de se dénouer en elle.

Même en admettant que la qualité dût rester pour nous une donnée vécue et qu'il fallût éliminer du monde réel la série des opérations par lesquelles nous cherchons à la rendre intelligible, — alors que pourtant chacune de ces opérations forme un acte intérieur et spirituel qui au moment où nous l'accomplissons est l'objet d'une intuition, — nous n'échapperions pas à la nécessité, au lieu de nous absorber dans une hétérogénéité pure, de montrer que ses différentes étapes appartiennent à l'unité d'un même devenir. Car nous ne rencontrerions dans la qualité aucun principe d'explication du réel, si, en la plaçant dans la durée, nous ne parvenions pas à en retrouver la diversité grâce à un même mouvement de l'esprit. Ainsi, sans sortir des limites de l'expérience psychologique, une philosophie des données immédiates doit se transformer en une philosophie du devenir. Mais l'effort ontologique de l'analyse nous porte bien au delà de la constatation du perpétuel changement: nous ne flottons pas à sa surface comme une épave, nous ne sommes pas non plus sub-

mergés par lui. Car ce changement se confond avec la genèse même des choses: nous découvrons en lui les racines les plus profondes de l'être et de la vie. Incapable de subsister dans le présent, le réel consiste dans le passage émouvant d'une forme qualitative à une autre, dans cette éclosion indéfinie par laquelle, sans rien abandonner du passé, il appelle incessamment à l'existence un avenir renouvelé: le réel est essentiellement invention et création. Rien ne nous paraît plus pénétrant que cette vue par laquelle le temps devient le lieu propre du déploiement de l'activité: une méthode purement psychologique devait nous conduire à saisir à l'intérieur même du présent l'opposition du passé dont nous sommes formés et de l'avenir qui nous sollicite; de telle sorte que nous n'assistons pas seulement dans une véritable expérience à la naissance de l'être: dans la conscience que nous prenons de la durée, nous retrouvons en nous la présence de l'activité créatrice elle-même.

Cependant la méditation métaphysique nous conduit à interpréter ces résultats de l'intuition psychologique. Car c'est précisément par cet enrichissement et ce progrès de sa vie intérieure que l'être fini prend conscience de ses bornes, de l'existence du tout dans lequel il est placé et avec lequel il communique tous les jours par des rapports plus complexes et plus variés. Ainsi nous sommes amenés à déduire la durée elle-même. Car si l'union du fini et de l'infini est le principe commun impliqué par la possibilité de la conscience et par les lois de l'intellection, la durée au lieu d'être une notion primitive doit venir à sa place dans une hiérarchie dialectique. Nous attribuons à tous les êtres la durée et le changement dans la mesure où ils participent à l'individualité, tandis que la matière inerte nous apparaît sans contradiction dans l'espace instantané comme soustraite aux conditions du devenir et de la vie. Le temps est le moyen qui est offert à l'individu pour repenser le tout, pour entrer successivement en relation avec les différentes parties d'un univers revêtu primitivement de la forme brute de l'espace; c'est en lui que son activité spirituelle se manifeste et s'affranchit; il est le milieu naturel de toute action. Il est, si l'on peut dire, le schème d'un esprit fini et le principe de ses créations. Nous ne participons à l'être total que dans le présent, et dans le présent l'univers matériel nous déborde de toutes parts. Du moins l'avenir indéterminé qui s'ouvre devant nous doit-il nous permettre, en libérant notre activité, de modifier notre situation à l'égard du tout, de communiquer avec lui d'une manière plus intime et plus

complète. Mais le passé ne nous échappe-t-il pas décisivement? Sur ce point, la doctrine de M. Bergson nous paraît avoir rencontré une vérité inébranlable: c'est que tout notre passé nous est actuellement présent, bien que les conditions de l'action corporelle permettent seulement aux souvenirs qui sont en rapport avec elle de reparaître dans la conscience. L'organisme est un écran qui nous empêche de percevoir la totalité de notre vie intérieure. Et peut-être peut-on prévoir qu'au moment où notre vie s'achève, nul état de notre passé n'ayant jamais été aboli, nous pouvons contempler notre être désormais accompli, non plus comme dans un miroir, mais en identifiant enfin notre âme elle-même avec la totale réalisation de notre destinée individuelle.

Cette intuition vivante de la diversité concrète, cette accumulation du passé dans le présent, grâce à laquelle M. Bergson réussit à se placer d'emblée dans la richesse indivisée de la vie, ce sentiment intense de la présence immédiate du tout dans chacune des étapes de la réflexion, cette prise de possession directe de la continuité même du réel, — on retrouve encore tous ces traits dans la théorie de la perception. Et pourtant cette théorie est aussi une expression particulière des principes dominateurs de notre analyse. Jusqu'à M. Bergson on avait cherché à montrer surtout tout ce que l'entendement ajoute aux données pures pour en faire des représentations: de telle sorte que celles-ci apparaissent comme l'effet d'un travail d'interprétation et de construction, dont l'idéalisme s'était complu à étudier le mécanisme. M. Bergson, conformément à sa méthode générale, s'est attaché à montrer ce qu'il y a d'artificiel dans toutes ces opérations et il a cherché à en débarrasser la connaissance, afin de retrouver dans sa nudité l'essence même du réel. Mais son explication de la perception va infiniment au delà. Dans cet admirable premier chapitre de *Matière et Mémoire*, où se manifeste un sentiment réaliste d'une extraordinaire acuité, M. Bergson entreprend d'établir que, puisque le réel dépasse infiniment toute connaissance qu'en peut prendre un être fini, le rôle de la perception ne peut pas être d'enrichir des données que certains philosophes veulent rendre aussi pauvres, aussi déficientes que possible pour attribuer ensuite à l'entendement la production quasi-totale de la réalité elle-même; il faut, au contraire, que la perception opère dans la plénitude concrète de l'objet une soustraction et un retranchement: car la connaissance subjective du réel n'en retient que les éléments compatibles

avec la capacité de notre nature bornée. Ainsi l'image exprime toujours le point de vue individuel où nous sommes placés à l'égard du monde qui nous entoure: nous laissons passer sans les réfléchir la plupart des influences que les choses exercent sur nous; nous ne gardons que celles qui intéressent directement notre action et l'image naît de ce choix original fait par chacun de nous dans l'abondance infinie des qualités réelles. Par là se trouve confirmée cette croyance du sens commun, c'est que nous percevons l'objet où il est, de telle sorte qu'il existe une identité essentielle entre ses propriétés et celles de son image, et que l'originalité de celle-ci consiste non pas dans ce qu'elle ajoute au réel, mais dans ce qui lui manque pour se confondre avec la chose elle-même, — ce qui se produirait à la limite, si sa compréhension venait à s'enrichir indéfiniment. Il n'appartiendrait donc qu'à une intelligence pure de connaître le réel hors de toute image, et l'on est contraint d'admettre qu'elle le connaîtrait par une idée, c'est-à-dire par un acte qu'aucune passivité ne viendrait limiter. M. Bergson qui considère tout acte de ce genre comme artificiel et dérivé voit le type de l'être pur dans un flux ininterrompu d'images infiniment plus abondant que celui qui caractérise une conscience individuelle; mais si une déduction de la durée a montré qu'elle était un moyen de faire communiquer la partie avec le tout où elle est placée, il est impossible d'engager le tout lui-même dans le devenir.

Et puisque nul ne peut nier que nous n'ayons une connaissance adéquate d'un acte de l'esprit au moment où nous l'accomplissons, puisqu'il faut aussi qu'un tel acte non seulement s'adapte au réel, mais forme un élément intégrant de l'univers, — ne sera-t-il pas naturel d'admettre que l'idée figure, mieux que l'image, l'essence des choses, qu'en ajoutant sans cesse à l'image des qualités nouvelles on est entraîné dans un progrès indéfini, et qu'à la limite on abandonne du même coup le monde des images pour le monde des objets et les représentations sensibles pour les idées pures? L'idée toujours adossée dans l'expérience au sensible qui l'exprime se trouverait délivrée, de même que l'objet enveloppé dans l'image qui nous le révèle obtiendrait une existence indépendante. Il ne s'agira pas pour nous de diminuer la valeur du sensible et de l'image, puisque les individualités finies et les modes de connaissance qui leur conviennent ont leur place déterminée dans le système de l'univers. Mais il suffirait de remarquer que si dans

notre analyse le tout précède la partie, et l'infini le fini, il y a dans la théorie bergsonienne de la perception une conception analogue des rapports du réel et de son image.

M. Bergson caractérise volontiers la vie spirituelle comme une création. Mais ce terme doit être interprété. Premièrement, il n'y a de création véritable que dans l'absolu, car rien ne préexiste à l'acte par lequel l'intellect pur développe le contenu de son essence; au contraire, le tout, dont nous sommes une partie, est supposé par la première démarche de notre volonté; et s'il appartient à celle-ci de s'affranchir elle-même et de créer notre personnalité à la fois par la direction soutenue qu'elle donne à l'attention et par un choix incessant entre les chemins qui s'ouvrent devant elle, c'est là pourtant une création dérivée qui porte exclusivement sur les moyens par lesquels chaque être fini communique avec tous les autres. La création du tout n'est pas la somme de toutes ces créations secondes; celles-ci ne sont intelligibles que par celle-là: elle les anime, elle leur donne à la fois leur matière et leur élan. En deuxième lieu, M. Bergson a eu le sentiment le plus vif de l'engendrement mutuel des états psychologiques; mais tout état exprime nos limites; nous sommes toujours dans une certaine mesure passifs à son égard; pour qu'il soit vécu, pour qu'il nous appartienne, il faut qu'il soit embrassé par un acte de la pensée: M. Bergson voudrait qu'on pût prendre ces états en eux-mêmes et parvenir à faire de la matière de l'intuition l'essence de la vie spirituelle. C'est parce que les actes de l'entendement n'offrent point aux prises de la sensibilité une passivité élémentaire qu'il les considère comme des artifices. Mais ils sont l'objet d'une intuition appropriée: et même on peut se demander si toutes les autres formes de l'intuition ne supposent pas celle-ci et ne sont pas supportées par elle. Car nous ne pouvons connaître avec plénitude que les actes que nous effectuons, et les qualités sensibles qui marquent les bornes de notre activité intellectuelle ne deviennent sans doute des états de conscience que parce qu'elles sont reliées de quelque manière à un acte de pensée qui les illumine.

Ainsi nous nous trouvons en présence d'une philosophie extrêmement défiante à l'égard de l'analyse, à l'égard de toutes les relations logiques que l'on cherche à assigner entre les notions, et en dépit des apparences, à l'égard de l'activité elle-même, puisque c'est parce que l'intelligence est en rapport avec elle qu'on la considère comme un instrument sans valeur pour la connaissance du réel. Par contre on n'observe dans aucune doctrine un sens plus aigu de la

réalité, de la diversité et de la richesse du concret et du mouvement créateur de la vie, et il ne lui a manqué sans doute que de définir les limites de l'individualité et de la relier à l'être pur pour apercevoir la valeur fondamentale de la méthode analytique, pour justifier l'indissoluble union sur laquelle elle a insisté avec tant de force entre le continu et le divers, pour rendre intelligibles les multiples formes de la diversité qu'elle s'est contentée de nous faire sentir, et pour introduire à leur place dans un système de notions le temps lui-même et la qualité.

* * *

Le monde de l'esprit est figuré par le monde de la matière, mais on ne découvre sa nature que par le recueillement et la lumière intérieure. Seulement il n'y a pas en lui d'objets qui arrêtent le regard; les idées ne sont pas des choses plus subtiles et plus fugitives. Elles ne sont pas données dans la conscience où la réflexion pourrait les rencontrer et s'en emparer. Elles ne sont pas distinctes de l'esprit qui les pense; elles se confondent avec l'acte qui les saisit en leur donnant l'être.

Aussi considère-t-on parfois le monde de l'esprit comme plus riche de virtualités que de réalités. Une idée n'est rien tant qu'elle n'est pas pensée: et dès que l'activité intérieure fléchit, l'esprit devient semblable à un désert. Celui qui veut que toute connaissance soit pour lui comme une révélation et s'exprime par une image ne doit rien espérer de la méditation. Elle n'est féconde que pour celui qui s'élève au-dessus de son être passif, retrouve la source où naissent les idées et les soutient par la même action qui les appelle à l'existence. Cependant le préjugé matérialiste nous porte à n'admettre comme réel que ce qui subsiste: ainsi une idée ne nous paraît exister que dans l'instant où, confrontée avec la matière présente, elle participe à sa stabilité relative. Et nous ne voyons pas que ce rapport la contamine, qu'elle devient semblable à un état, qu'elle ne garde toute sa pureté que dans l'activité de l'esprit qui la recèle, et que la pensée est le lieu de tous les actes qu'elle peut accomplir comme l'espace est le lieu de tous les sensibles. — Si les idées émanent de la pensée et consistent dans son exercice même, elles ne sont pas pour cela arbitraires: elles sont des intermédiaires qui nous permettent de rejoindre l'intelligence pure à laquelle nous participons et qui nous éclaire, avec les images où l'être, en se révélant à

nous tout entier, mais d'une manière proportionnée à notre nature, nous découvrent à la fois notre passivité et nos limites.

Nous avons mis à la base de toute notre analyse la notion de l'être, non pas seulement parce que toutes les autres la supposent, mais parce qu'elle est un principe d'une fécondité indéfinie : au lieu d'être, comme on le croit, un genre abstrait et inerte, elle réside dans l'unité parfaite d'un acte qui s'exprime par une distinction sans cesse renouvelée et engendre une diversité réglée, semblable à la voix, qui est une et émet une inépuisable variété de sons, et qui reste une, bien qu'une multiplicité d'individus l'entende. La nécessité où nous sommes de donner à toute notion un caractère d'universalité prouve l'antériorité de l'intellect pur par rapport à toutes les formes particulières de l'intelligibilité réalisée. La qualité ne consiste pas dans une simple somme de relations logiques ; l'existence des êtres finis lui confère une objectivité en tant qu'elle exprime les bornes réelles des opérations de notre entendement : elle a autant d'être que notre personnalité.

Les pages qui suivent forment une application des principes généraux de la méthode analytique au monde sensible ; nous avons essayé à la fois de définir la portée des notions métaphysiques par lesquelles notre entendement se représente le donné, et de faire correspondre à chacune d'elles une ou plusieurs qualités, selon les différentes manières dont notre corps entre en relation avec les choses ; mais si chaque qualité exprime un acte original de la pensée, elle le dépasse aussi, et nous avons tâché de montrer comment il se prolonge et s'épanouit dans une intuition sensible que nous avons décrite avec autant de fidélité que possible dans le jeu de ses nuances complexes. Notre dialectique était dominée par la notion d'espace, puisqu'elle est la première forme de réalisation du donné et que toutes les notions par lesquelles la matière est pensée lui sont subordonnées. — Mais les principes qui nous ont conduit exigeront encore de notre part un double effort d'analyse : car nous chercherons à justifier l'avènement de notre personnalité dans le monde, et nous établirons qu'elle n'acquiert une conscience aiguë d'elle-même, qu'elle ne retrouve le principe de son indépendance et de sa puissance que si elle remonte jusqu'à la source de son être, et si elle rencontre en lui le lien qui permet à tous les individus de communiquer et de s'unir ; l'amour est une force unifiante, mais qui ne règne entre les égaux que par un double mouvement d'ascension et de descente qui le rattache à son lieu d'origine avant qu'il puisse

se répandre. — En second lieu, nous concevons une déduction des fonctions psychologiques parallèle à celle que nous venons de tenter pour la diversité des sensations; et comme l'espace qui est la forme du monde matériel fournissait le principe de celle-ci, le temps, qui est le milieu où se déploie notre vie subjective, sera, avec l'opposition fondamentale de l'idée du passé et de l'idée de l'avenir, le point de départ de celle-là.

INTRODUCTION

1. En elle-même la matière est un objet abstrait: car il n'y a de réel que le particulier, c'est-à-dire le corps. Elle est l'essence commune à tous les corps, l'étoffe où ils sont taillés. Aussi dans l'ordre déductif doit-elle venir avant le corps, puisque sans elle le corps ne pourrait ni être, ni être conçu. Ici comme partout l'universel est posé d'abord et il porte en soi les raisons qui le particularisent et le réalisent.

2. La matière est donnée avec ses qualités: et même tout le donné est matériel. Hors de la matière il n'y a que l'esprit et ses actes. L'âme avec ses états est à mi-chemin entre l'esprit et la matière: elle éclaire, dans un acte de l'esprit, une partie privilégiée de matière, qui est notre corps, et par voie de conséquence la relation de tout l'univers matériel avec le corps.

3. La matière est donnée: logiquement elle est antérieure au sensible; mais elle n'en est distinguée que tardivement et par les philosophes. Et de fait il faut le confondre avec elle, comme le font à la fois l'idéalisme et le matérialisme. Dès qu'on les sépare, la matière devient un être d'imagination. La matière est le lieu de tous les sensibles. Toute doctrine qui nie la matière, c'est-à-dire le donné, répugne au sens commun. Le sens commun glisse naturellement vers le matérialisme; mais la seule erreur du matérialisme est d'affirmer que tout le réel est donné.

4. Tout le donné est matériel: mes états d'âme ne sont pas donnés, je les vis; mes pensées ne sont pas données; elles éclairent le donné, c'est-à-dire le rendent possible avant de l'expliquer; l'intelligence n'est pas un fait, elle est un acte. — La force elle-même n'est pas donnée: on la conclut de ses effets; et ceux-ci sont sentis dans la conscience ou observés dans la matière qu'ils renouvellent. En nous la connaissance immédiate de la force se confond avec son exercice. Tout le donné est offert à nos sens et reçoit pour le moi qui vit et qui pense la figure d'un objet et le caractère de l'extériorité.

5. Rien n'est intelligible par soi et ne subsiste par soi que l'intelligence: mais aussitôt qu'un terme cesse de se confondre avec l'acte qui l'éclaire et qui l'explique, il ne dispose plus que d'une intelligibilité et d'une existence dérivées et il a besoin d'être déduit.

I

DÉDUCTION DU DONNÉ

6. Comme la matière est le lieu de tous les termes sensibles, l'intelligence est le lieu de tous les termes intelligibles. C'est parce qu'elle est le lieu du sensible que la matière subsiste hors de toute sensibilité individuelle, — bien qu'elle ne puisse être perçue que par relation à l'individu. C'est parce qu'elle ne se distingue pas de l'intelligible que l'intelligence est indépendante de tout sujet intelligent: elle le dépasse, l'éclaire et fonde sa réalité. En lui attribuant l'unité, nous exprimons, par analogie avec le moi, la simplicité de son essence et l'interdépendance des termes qu'elle embrasse.

7. Dans l'expérience individuelle, le donné est un terme premier et on peut vivre sans aller au delà. L'ordre de la pensée est inverse: en partant de l'intelligibilité pure, il faut expliquer comment le donné avec ses caractères spécifiques vient à être posé.

8. L'être s'impose à nous de deux manières: d'abord par concept ou, ce qui revient au même, conjoint à la conscience que nous prenons de notre propre existence, ensuite du dehors et par expérience, c'est-à-dire dans un état d'indétermination. Sous la première forme l'être est distinct, actif, simple, — les termes les plus divers sont identiques dans le point de vue de l'existence pure, — illimité, — l'être dès qu'il se découvre en nous exclut dans la

même action cette limitation par laquelle il se réalise⁽¹⁾, — étranger à toute image, — qui le bornerait, le rendrait passif et confus; — il est le principe de toutes les déterminations. Sous la seconde forme l'être se heurte du dehors à l'individu: il n'a de sens que pour lui, et comme il le dépasse, il reste toujours à quelque degré indéterminé, même quand il s'applique à l'individu considéré dans sa nature propre. L'intelligence semble le recevoir et s'efforce de le réduire à ses propres lois comme s'il s'agissait d'une nature rebelle. Mais en dépassant l'œuvre de l'entendement discursif, il faut se demander pourquoi cette deuxième forme de l'être est nécessaire, et en vertu de quelles lois primitives on est obligé de poser l'existence dans un monde intelligible d'une intelligibilité en apparence dégradée et comme morte.

9. La déduction de la matière comporte donc en même temps une déduction de l'individu et par suite de la sensibilité. Mais l'être pur est absolument étranger à la matière, de même que l'être donné qui englobe toute la matière ne comprend rien au delà.

10. Il ne s'agit pas de déduire la multiplicité de l'unité, ni le fini de l'infini. Car les idées de fini et d'infini n'ont de sens que dans l'ordre de l'espace et du temps; les idées d'un et de multiple n'ont de sens que dans l'ordre du nombre. Et l'intelligence universelle, loin de dépendre de l'espace, du temps et du nombre, doit au contraire les fonder. Il serait plus juste en un sens de vouloir déduire le confus du distinct et l'indéterminé du parfait: cependant la distinction et la perfection n'ont aujourd'hui qu'un sens relatif, et nous les considérons comme des propriétés approximatives des effets, au lieu d'y voir ce qu'elles sont, c'est-à-dire les caractères rigoureux des principes par lesquels ces effets se produisent.

11. Le principe de toute cette déduction est le suivant: si Dieu est l'intelligence pure, c'est-à-dire l'intelligence en exercice, la matière est l'intelligence exercée. Et notre déduction sera justifiée si nous pouvons faire voir d'abord pourquoi cette distinction s'impose, ensuite comment on peut éviter les difficultés qu'elle fait naître.

(1) Poser l'être ce n'est pas encore le limiter; et c'est le problème fondamental de la métaphysique d'expliquer comment il faut passer nécessairement de l'être sans condition à l'être limité.

12. Rien n'est antérieur à l'intelligence pure, ni le chaos, ni la matière, puisqu'il s'agit pour la dialectique de leur donner une place dans le champ des existences intelligibles. Rien n'est postérieur à ses actes, puisqu'elle fonde la possibilité même du temps et reste dans chacun d'eux éternellement contemporaine de tous les moments de la durée. — Si elle ne façonne pas à la manière d'un démiurge une donnée préexistante, elle ne produit pas non plus une sorte d'émanation qui pourrait subsister hors de la source dont elle a jailli. C'est dans l'intelligibilité totale des choses qu'il faut distinguer l'acte intellectuel de l'ombre portée qui révèle sa trace dans le monde sensible.

13. L'analyse ici est nécessairement assujettie à la détermination de l'acte fondamental de l'intelligence. Et d'abord il existe un tel acte, faute de quoi l'intelligence, loin de pouvoir être identifiée à l'existence prise dans sa simplicité, viendrait rejoindre ces formes variées de l'activité qu'on observe dans l'individu et que l'intelligence même doit fonder.

14. L'intelligence est comme la lumière: elle éclaire les choses. A mesure qu'elle étend son champ d'action, elle détache les ensembles et filtre subtilement à travers les éléments: elle est révélatrice. Mais la lumière suppose une matière sourde, une diversité en puissance qu'elle manifeste en suivant ses contours. Or, on peut admettre qu'il existe dans l'univers des parties éternellement obscures: aussi bien le soleil n'est-il qu'un être particulier. Mais l'intelligibilité est coextensive à l'être total: un individu intelligent ne peut pas tout saisir et les choses s'offrent à lui comme une suite d'énigmes à déchiffrer; au contraire, il ne peut exister dans tout le réel aucun élément qui soit incompréhensible en soi et spécifiquement. Et nul objet ne peut être épuisé par l'intelligence que si son essence même se confond avec un acte intellectuel.

15. Ainsi, puisqu'on ne peut éviter des images empruntées à la matière, on doit considérer l'intelligence comme un éclaircissement, et l'éclaircissement comme une distinction. Mais à l'inverse de la synthèse, cette analyse pure ne suppose aucune confusion préalable. Il suffit de reconnaître que tout ce qui est distinctement possible est actuellement distingué dans l'intelligence et par suite est objectivement distinct.

16. Tous les êtres distincts participent à l'intelligence universelle et manifestent leur dérivation à la fois par les relations mutuelles qui les unissent et par une unité de nature qui donne à chacun d'eux un caractère d'indépendance et de suffisance relatives.

17. C'est un être proprement abstrait que celui qui, — enfermé dans une unité sans contenu, — ne s'exprime pas par l'abondance des êtres distincts. Mais il faut que ceux-ci, outre l'intelligence qui descend en eux et forme leur essence, témoignent en même temps d'une réalité qui les déborde et dont ils ne sont eux-mêmes qu'un élément. Qu'est-ce à dire sinon que l'univers et leur être propre doivent également leur apparaître comme donnés? Et cela ne suffit-il pas à expliquer la nécessité de la matière?

18. Quand on parle de l'être, on entend en général une nature achevée et par suite immobile, passive, inerte et morte. On lui attribue d'avance les caractères de la matière. Mais ceux-ci deviennent clairs si l'on pose un donné et il ne peut y avoir de donné qu'à partir du moment où l'être est limité par l'être, c'est-à-dire si on le prend sous sa forme réalisée au lieu de le prendre dans les principes qui le réalisent.

19. Il n'y a donc pas de réalité en soi de la matière, ou cette réalité se confond avec l'intelligibilité pure: mais un être distinct ne peut apparaître sans exprimer sa dérivation à l'égard de l'intelligence universelle par la connaissance du reste des choses avec la conscience de soi, — et son caractère limité par la présentation du réel sous une forme extérieure à lui, passive, et par suite imparfaite, — c'est-à-dire dans une sensibilité.

20. L'individu devient un sujet et l'univers entier est nécessairement pour lui un ensemble de choses sensibles. Il paraît former une sorte de nœud dans la réalité; par la conscience il se confond avec l'acte intellectuel qui constitue son essence, et en même temps cet acte qui se limite lui-même et se referme sur soi s'oppose à ce qui n'est pas lui, en fait une chose, c'est-à-dire un objet qui subsiste par soi indépendamment de toute intelligibilité, jusqu'à ce qu'il prenne un sens pour nous dans son rapport avec nous et devienne alors un élément de notre vie subjective.

21. Il n'y a de matière que pour l'individu. Et pourtant il n'y a que la matière qui paraisse se suffire hors de toute pensée individuelle. Ainsi toutes les perceptions de la matière doivent différer, puisqu'elles correspondent à la nature propre du sujet qui perçoit et varient selon la position qu'il occupe dans l'univers. Mais c'est pourtant la même réalité qui est perçue et la disparition de la sensibilité ne changerait rien aux lois intelligibles selon lesquelles cette réalité est appelée à l'existence. En prenant pour l'individu le caractère d'une chose, la matière, qui reste dans le principe un acte de l'intelligence universelle, devient indépendante, aux yeux mêmes de l'individu, de l'état subjectif dans lequel elle est saisie.

22. On fera l'objection suivante: si toutes les choses sont matérielles, et si chacune d'elles, dans l'acte qui la réalise, possède une réalité intérieure, c'est-à-dire est douée de conscience et de vie, ne faut-il pas que dans l'univers toutes les choses soient aussi des êtres et même à quelque degré des personnes? C'est le fond de la doctrine des monades. Et, s'il faut reconnaître la profondeur de cette vue d'ensemble, on pourra cependant, en ce qui concerne la matière, l'amender par quelques remarques.

23. Il y a trois formes principales de l'existence: l'existence en soi, c'est-à-dire en Dieu considéré comme intelligence universelle, l'existence pour soi ou l'existence individuelle, l'existence pour autrui ou l'existence comme chose. Tout le réel, étant dans son essence intelligibilité pure, existe en soi, et, dès que l'individu est posé, tout le réel devient pour lui un ensemble de choses et revêt un aspect matériel.

24. Cependant, il semble que tout le réel ne consiste pas dans une pluralité de personnes; et même on admet en général entre la matière et la personne un conflit qui surpasse l'opposition du sujet et de l'objet. Est-ce donc que la matière est dépourvue de réalité? Ou n'est-elle qu'un acte intellectuel qui n'aboutirait pas à l'existence pour soi? Dans ce cas, — et bien qu'elle pût conserver en Dieu l'existence essentielle et dans l'expérience humaine l'existence comme chose, — faudrait-il établir une différence entre les formes de l'activité divine, entre la création des personnes et celle des choses? Et n'aurait-ce point été une illusion de prétendre donner à l'intelligibilité et par suite à l'existence un sens univoque fondé sur la distinction pure?

25. Les êtres individuels sont nécessairement des êtres séparés; ils sont séparés les uns des autres; ils le sont aussi en un sens de l'être premier auquel ils tiennent pourtant dans la mesure où ils réalisent une existence en soi. En remontant jusqu'à l'acte intellectuel qui constitue l'essence, il semble que la matière soit un acte non-séparé. D'abord, en ce qui concerne la séparation mutuelle, si la matière peut être pensée avant l'existence des corps et même des choses, dont nous mettons en question l'individualité profonde, elle n'est rien de plus qu'une sorte de fluidité continue plus ou moins richement diversifiée. Ensuite, il semble que la séparation de son essence à l'égard de l'intelligence universelle ne puisse pas être réalisée, faute d'une conscience propre, de sorte que cette essence reste exclusivement intelligible et ne peut être atteinte que par une vision en Dieu. Mais ces actes non-séparés, à supposer qu'ils fussent possibles, ne vont-ils pas compromettre, avec l'objectivité des choses, le bien-fondé de toute notre déduction?

26. Il était impossible de déduire la matière sans déduire aussi les êtres, non pas principalement parce que la matière constitue une classe particulière d'êtres, mais parce qu'il n'y a de matière que pour les êtres particuliers. Cependant, en prononçant le mot de « chose », il faudrait se garder d'entendre, comme on le fait souvent par un anthropomorphisme inconscient, un être indépendant, subsistant pour soi sans pensée propre, et possédant une unité réelle comparable à celle qu'on pourrait attribuer à quelque personne immobile et déchu. De fait, cette indépendance n'a de sens saisissable que pour un être subjectif qui se distingue non seulement des autres êtres, mais aussi de son propre corps: elle ne peut valoir pour une forme de réalité fondamentalement passive et que l'homme peut découper sans doute au gré de ses besoins, mais sans que son analyse soit astreinte à suivre une ligne déjà tracée objectivement.

27. Toutefois, si les choses n'ont pas par elles-mêmes une individualité profonde, peut-on en dire autant des « corps »? Les corps sont des faisceaux déterminés de qualités matérielles; ils peuvent grandir ou décroître au delà de toute mesure sans que leur nature soit altérée. Tout élément corporel est particulier, comme tout élément de matière, puisqu'il n'y a rien de réel hors du particulier. Mais chacun d'eux possède-t-il une unité interne? Sans parler de la grossièreté des efforts tentés pour réaliser une sorte de person-

nalité corporelle dans l'atome, cette dernière notion, si on lui accordait une valeur objective, se heurterait à certains caractères nécessaires, inséparables de l'essence de la matière, comme la divisibilité de l'étendue.

28. Les corps sont la réalisation de la matière; mais il n'y a pas entre eux distinction comme dans les êtres réels; ils forment les fils continus du tissu de la matière; et ils dessinent à la surface une bigarrure de points et des ensembles auxquels nous prêtons trop vite une existence indépendante.

29. L'apparition du corps sera déduite ultérieurement en même temps que le mouvement, la force et la qualité. On voit dès maintenant que les qualités elles-mêmes ne sont pas des êtres, mais des modifications de la matière abstraite: elles gardent un caractère purement intelligible jusqu'à ce qu'elles se heurtent à une sensibilité pour laquelle elles revêtent un sens relatif et charnel. Mais si le principe d'individuation ou d'existence a une valeur réelle, il faut que toutes les parties de la matière diversifiée acquièrent aux yeux du sujet une originalité propre, et qu'en leur conférant une individualité calquée sur la sienne il leur reconnaisse, malgré leur passivité, les propriétés authentiques de réalité qui suffisent à faire un corps d'une chose. Ainsi se trouve justifiée, en dehors de toute hypothèse monadologique, la réalité des corps; leur essence, comme objets particuliers, est fondée dans l'abondance concrète de l'univers intelligible; leur existence empirique, dans les conditions selon lesquelles cette essence se manifeste à des êtres sensibles.

30. Tandis que, dans la conscience individuelle, l'intelligence se manifeste en état d'exercice, il est évident que tout le reste de l'univers doit apparaître au sujet comme étranger et antérieur à sa propre activité, c'est-à-dire comme l'intelligence universelle déjà exercée, ou comme un ensemble de données.

31. Et puisque, si l'individu une fois posé peut agir comme tel, il ne peut avoir l'illusion d'agir avant d'être, c'est-à-dire de se poser lui-même en tant qu'individu, — bien que les conditions selon lesquelles il est posé subsistent éternellement dans cette intelligibilité même où son essence individuelle se trouve placée, — on doit conclure que l'individu doit être donné à ses propres yeux, en d'autres termes qu'il est pourvu d'un corps.

32. Les corps aussi bien que les choses correspondent à l'analyse du réel: et cette analyse n'est point artificielle, puisqu'elle exprime le rapport de la diversité objective à l'originalité de notre nature. Cependant la matière qui sous-tend les corps et les corps eux-mêmes forment un continu, et c'est la détermination dernière par laquelle s'achève la théorie du donné.

33. En effet, les individus, — ou les actes séparés de l'intelligence divine, — sont essentiellement discontinus. Ils ne pourraient autrement acquérir l'existence pour soi. Mais il ne suffit pas qu'ils puissent devenir les uns pour les autres et chacun pour soi des corps matériels. Il faut encore que l'univers sensible exprime l'abondance et la liaison qui règnent dans l'univers intelligible; et cela n'est possible que par la continuité que les formes de l'espace et du temps réaliseront.

34. La continuité est inséparable du donné; elle ne pourra jamais être réduite, puisque l'unité est la caractéristique des actes de l'intelligence. Les corps organisés ne diffèrent pas de la matière brute; ils entrent de la même manière dans la suite des choses et dans le flux du devenir. Ils réalisent sans doute une image de l'existence pour soi: mais ce caractère n'est pas fondé dans leur nature matérielle. Il n'y a pas dans la matière des parties privilégiées qui exprimeraient un acte séparé de l'intellect divin, et d'autres parties disgrâciées qui n'auraient pas droit à l'existence séparée. Les existences séparées sont spirituelles. La continuité matérielle figure objectivement la totalité de l'être pur, dès qu'il existe des individus pour prendre l'univers comme une chose.

35. En organisant un groupe d'éléments matériels, les êtres se constituent une sensibilité par laquelle les choses données exerceront sur eux une action. Ainsi se réalisera la liaison de toutes les parties du monde matériel. Et, quelle que soit l'abondance sans mesure des êtres particuliers, il faut pourtant que chacun s'exprime par une circonscription déterminée de la matière, et qu'il existe en même temps entre eux un intervalle matériel, faute de quoi ni la distinction des êtres ne s'exprimerait dans les choses, ni la richesse infinie de l'être total ne serait objectivement représentée.

II

DÉDUCTION DE L'ÉTENDUE

36. Les deux caractères fondamentaux de la matière sont la continuité et la distinction. La continuité exprime l'universalité de l'être en tant que donné, la distinction exprime dans le sensible l'activité exercée de l'intelligence universelle. Or, une continuité dans laquelle se réalise une distinction inépuisable de parties est un espace.

37. En passant du donné à l'espace nous avons fait un progrès remarquable dans la théorie de la matière. Car, bien que tout le donné soit particulier et concret, l'idée de donné est elle-même abstraite: c'est la première détermination par laquelle se caractérise la matière. Mais qu'est-ce qui est donné? Par la notion d'espace déjà impliquée dans celle de donné, l'analyse fait un pas de plus.

38. La continuité et la distinction sont inséparables. C'est dans le continu que la distinction se réalise; c'est d'une distinction indéfiniment renouvelée que le continu même est fait. Sans la continuité la distinction aboutirait à une existence égrenée, à une poussière de parties sans liaison. Sans la distinction la continuité ne donnerait qu'une existence indéterminément continuée, c'est-à-dire une existence abstraite.

39. Il n'y a avec l'espace que le temps, — et les fonctions de l'espace et du temps, — qui possèdent la continuité. Mais le temps n'est

pas un continu distinct; il s'évanouit et il renaît sans qu'aucune barrière, même idéale, puisse être tracée dans son cours pour y distinguer des éléments dont on pourrait ensuite obtenir la somme. L'espace, au contraire, n'est pas seulement le lieu et le moyen de toutes les distinctions réelles et de toutes les distinctions possibles: il est le modèle sur lequel se règle notre notion même de la distinction.

40. Bien que dans l'espace la continuité et la distinction s'associent et s'impliquent, ces deux caractères ne sont pas sur le même plan. De fait, la continuité nous est apparue d'abord comme immédiatement dérivée de l'unité divine; elle exprime cette sorte d'éternité que tout être doit au principe même qui le fonde; et c'est pour cela qu'elle convient à la vie de l'esprit et au temps où se meuvent toutes les existences spirituelles relatives. La distinction, par contre, nous sert plus généralement dans la représentation des choses: elle nous semble une propriété des effets, de la matière et des corps. — Toutefois il est curieux de faire voir que l'on peut établir entre ces deux notions une sorte de rapport renversé. En effet, l'acte fondamental de l'intelligence étant la distinction, la continuité elle-même n'est qu'un effet, et l'effet d'une distinction qui ne s'interrompt pas, qui va jusqu'à l'absolu: la continuité est la vision de la distinction pure par un être fini. Cependant, lorsque l'individu essaie de se représenter les êtres spirituels comme des choses, leur spiritualité se marque mieux dans la continuité, où l'universalité divine est encore dessinée, que dans la distinction, qui, bien qu'étant l'acte propre de l'esprit, ne peut être observée extérieurement que quand elle s'est exercée, c'est-à-dire dans la matière. — Il est évident que la continuité que nous attribuons à l'esprit est figurée et non pas réelle. La continuité est une propriété des choses; mais puisqu'elle atteste l'abondance même de l'être premier, il est évident que c'est elle surtout qui nous paraîtra convenir à l'esprit, si nous essayons de le prendre objectivement ⁽¹⁾. De telle sorte que la continuité, qui forme la trame du réel, exprime mieux qu'une distinction immobilisée son essence spirituelle. La distinction est à la fois l'acte de l'esprit et l'effet de cet acte (espace et matière). La continuité représente dans la matière la pérennité de l'acte qui la fait être; et, puisqu'elle rejoint la matière à l'esprit pur, elle

(1) Bergson.

pourra aussi nous donner une sorte de représentation matérielle de l'esprit.

41. C'est seulement lorsque l'être particulier est pourvu de toutes ses déterminations qu'il est réellement distinct de tous les autres. Jusque-là il enveloppe seulement la possibilité d'être distingué de ce qui n'est pas lui; en d'autres termes, il appartient à un milieu dans lequel toutes les distinctions possibles peuvent être tracées: ce milieu est l'espace.

42. Comme la matière n'existe pas, mais le corps, l'espace n'existe pas, mais l'étendue. L'étendue est la propriété initiale du corps, son essence matérielle; toutes les autres propriétés du corps expriment certaines déterminations de l'étendue, les lois de leurs relations mutuelles et de leur devenir. — Cependant le concept de l'espace abstrait doit être déduit séparément dans une théorie de la matière qui se développe d'une manière systématique.

43. La continuité de l'espace nous a presque toujours voilé son originalité. Nous la considérons comme un signe d'indétermination et d'inintelligibilité. Nous y observons la surabondance du donné pour un esprit fini. Dans les cas les plus favorables, l'espace est considéré comme une liaison, — sensible pourtant plutôt qu'intelligible, — entre les éléments d'une multiplicité dont on s'abstient de rien nous dire: ici du moins l'espace est présenté comme la première détermination du monde réel. De fait, c'est la distinction qui est le caractère primitif de l'espace: il est le lieu de toutes les distinctions; en remontant jusqu'à l'acte essentiel de l'intelligence, nous saisissons la nature propre de l'espace: il exprime le résultat de cet acte, son état d'accomplissement. Mais la continuité représente la distinction pure, quand elle s'est exercée sans limite, ou absolument; elle représente encore cette distinction telle qu'elle est donnée à la sensibilité d'un sujet borné, capable sans doute de retrouver jusqu'à un certain point par ses actes les distinctions réelles ou d'en introduire de nouvelles selon ses besoins, mais dont la puissance est toujours infiniment débordée par ce champ même de l'existence totale où se manifestent ses mouvements propres: et c'est pour cela que la continuité possède comme tout le donné un caractère de passivité, en même temps qu'elle est irréductible à une série bornée d'actes bornés accomplis par un entendement individuel. Enfin la

continuité représente le mouvement même dans lequel les parties distinctes de l'espace sont parcourues par un sujet qui vit dans le temps; et sous cette dernière forme la continuité de l'espace exprime celle du temps que nous étudierons plus tard. Mais, si la continuité est inséparable du flux même de toute existence subjective, il ne faut pas s'étonner que la distinction pure, — qui est essentiellement objective, — participe sous cet aspect de la subjectivité même de notre vie propre. C'est là l'un des aspects remarquables par où l'objet et le sujet viennent se rejoindre et communiquer par une propriété identique fondée dans la nature de l'être pur.

44. L'espace est la réalisation de la distinction pure. Deux parties ou deux points de l'espace sont rigoureusement distincts par la seule diversité de leur situation. Et même toute autre forme de distinction implique celle-là. Toute distinction est abstraite et nominale si elle ne s'exprime pas par la diversité des lieux. Elle est réelle dès qu'elle aboutit à se réaliser dans l'espace. La continuité, qu'il fallait déduire d'abord et qui, au lieu de contredire la distinction, la pousse jusqu'à l'infini, a empêché en général de percevoir cette détermination primitive de l'espace; et c'est pour cela qu'on veut faire de l'espace un principe qui lie au lieu d'en faire un principe qui sépare. Quand on s'en tient aux concepts purs, il est impossible d'imaginer une liaison qui ne s'opère pas au sein d'une multiplicité au moins idéale (celle-ci doit donc être antérieure à l'espace et on n'en voit pas l'origine), tandis qu'au contraire la distinction pure peut être pensée abstraitement hors des éléments distingués; bien plus, il faut et il suffit que ces éléments soient pensés comme distincts pour qu'ils acquièrent une individualité originale. La distinction fonde l'existence objective, la liaison la ramasse et la suspend à un centre de conscience qui lui donne les trois caractères réciproques d'unité relative, de phénoménalité, de subjectivité.

45. On admettra volontiers qu'entre les objets il n'y a point d'autre distinction que la spatiale. Car on sent bien que la distinction qualitative est purement abstraite si elle ne vient pas se réaliser dans la diversité des lieux. On invoquera seulement l'existence d'une distinction temporelle hétérogène à celle-ci: il nous suffira de remarquer que la diversité de temps est si peu profonde que c'est par elle au contraire que se découvre l'identité d'un sujet qui ne varie pas autrement. Et si l'on allègue que la diversité de lieu pro-

duite par le mouvement n'entraîne pas une diversité de nature, nous répondrons que l'introduction du mouvement met en question le temps et avec lui l'identité, tandis que le concept d'espace pris à part, — hors de tout concept complexe où entre la durée, — suffit à assurer la diversité réelle des objets qui occupent en lui des places déterminées.

46. L'homogénéité prétendue de l'espace est une propriété abstraite et négative; elle signifie seulement que le concept d'espace pris à part n'enveloppe aucune diversité qualitative, et plus particulièrement que le changement de lieu, c'est-à-dire le mouvement, est distinct de l'altération qualitative. Il est hors de doute qu'il lui est antérieur dans l'ordre déductif et par suite qu'il en est indépendant. Mais la diversité des lieux est elle-même irréductible et même, dans le sens le plus général, c'est aussi une diversité qualitative. De sorte que l'homogénéité de l'espace n'est rien de plus que l'hétérogénéité pure réalisée absolument et hors de toute détermination surajoutée.

47. L'idée d'espace est inséparable de l'idée de possibilité. En effet, hors les distinctions que nous avons réellement effectuées dans l'espace, — ou que nous savons qui l'ont été, — l'espace ne peut nous apparaître que comme l'ordre des distinctions possibles. Et c'est en cela que consiste la vraie différence des idées d'espace et d'étendue; dans l'étendue toutes les distinctions sont représentées comme faites ou comme réelles, dans l'espace elles sont représentées comme simplement possibles. De là le caractère abstrait de la notion d'espace. Mais le possible n'a pas plus d'extension que le réel: il exprime conceptuellement et séparément les conditions de la représentation empirique du réel. Par delà le sensible il va jusqu'à une intelligibilité appauvrie et humanisée. Il existe une étendue intelligible absolue qui est la distinction pure en acte; il existe aussi une étendue sensible taillée à la mesure de notre imperfection. Et l'espace abstrait est une sorte d'intermédiaire où la première se matérialise et la seconde se décolore.

48. L'espace est le schéma des distinctions réelles et il faut qu'il nous permette de retrouver dans le sensible une image de la distinction inconditionnelle. Toutes les distinctions sensibles doivent se réaliser pour un individu borné: c'est pour cela qu'elles sont relatives. Dans le flux du temps la distinction ne peut pas être

poussée jusqu'à l'infini : elle doit toujours s'exprimer dans le présent et aboutir à des circonscriptions bornées. L'être fini ne peut se représenter que des objets finis. Mais sa finitude s'exprime autrement : soit qu'il se considère lui-même, soit qu'il considère ses représentations, l'être le déborde ; et cela n'est possible qu'à condition que tous les efforts qu'il pourra faire pour embrasser l'univers apparaissent comme impuissants et toujours dépassés par leur objet. C'est pour cela que l'espace, première détermination abstraite de l'univers représenté matériellement, est à la fois infini est infiniment divisible.

49. L'être pur est un absolu : il n'est pas fini, ce qui en ferait un individu particulier ; il n'est pas infini, ce qui n'a pas de sens pour un être en soi et atteste seulement d'une manière négative et indéterminée l'impossibilité pour un être sensible de le faire tenir dans son expérience. Mais l'univers et l'espace où il est déployé sont justement nommés indéfinis, ce qui exprime à la fois l'indétermination du donné et l'incapacité d'un entendement fini à le recréer par synthèse et à l'épuiser par division. En employant le terme d'infini on marque d'une manière exacte le caractère actuel de cette réalité qui est indéfinie pour un être fini essayant de la parcourir dans le temps ; on s'affranchit de cette forme subjective du temps, et, comme on attribue au tout une actualité qu'un individu borné ne peut à aucun instant actualiser, il semble qu'on se heurte à une contradiction inévitable. La contradiction vient de l'union de deux termes empruntés à des plans différents : l'éternité ou l'omniprésence de tous les éléments de l'être, et la nécessité pour un être fini de les parcourir dans la durée par un mouvement continu et qui ne s'achève que dans une représentation limitée. L'espace abstrait est un concept dont l'originalité est faite du contraste de ces deux caractères.

50. Ainsi l'espace est la traduction des distinctions réelles : il est le lieu de tous les lieux ; et un lieu est défini parce qu'il est distinct sans plus d'un autre lieu. Pour notre entendement l'espace pris à part représente le lieu des distinctions possibles, et par là on exprime qu'il fonde en les dépassant indéfiniment toutes les distinctions empiriquement réalisables.

51. En se donnant un fragment de l'espace, on se le donne

tout entier, puisqu'il ne peut être borné que par l'espace et qu'en soi il renferme les deux propriétés essentielles de la continuité et de l'infinie diversité. Kant a bien vu que l'espace est donné avant ses parties; c'est pour cela que l'effort pour atteindre un élément dernier, qui n'a d'intérêt qu'en vue d'une tentative de reconstruction, est d'avance voué à l'impuissance. L'espace est un lieu de points: le point est objectivement réel, puisqu'il exprime une situation. Mais la situation n'est pas un ingrédient de l'espace: elle le détermine parce qu'elle le suppose.

52. En lui-même l'espace est immobile, et la diversité des parties qu'on y distingue suffit à fonder l'impénétrabilité de la matière. — Sa continuité ou son infinie divisibilité semblent rendre impossible à un être fini d'en parcourir aucune partie, bien plus, de commencer à s'y mouvoir. Si la continuité du temps était fondée sur le même principe, aucune partie de la durée ne pourrait être parcourue, et on ne pourrait même pas commencer de vivre. C'est donc dans l'originalité de la durée, dans les rapports nouveaux qu'elle introduit à l'intérieur de l'espace par son union avec lui, que nous trouverons la solution des difficultés classiques concernant la possibilité du mouvement.

53. La théorie de l'étendue s'achèvera par une théorie des dimensions. Ici non plus nous n'essaierons pas de construire l'espace réel par une synthèse de dimensions: une telle opération serait arbitraire, parce que le nombre des dimensions que l'on fait intervenir dans un processus de composition peut être indéfiniment accru: si le nombre trois suffit à rendre compte de l'espace sensible, c'est là une rencontre de hasard et l'espace réel ne paraît être que l'un des espaces possibles: il a donc été appelé à l'être par une volonté sans loi et ainsi on se heurte à une première forme d'intelligibilité. Mais de plus l'idée même de dimension a été fournie par l'analyse de l'espace réel, de telle sorte que l'analyse doit montrer aussi pourquoi trois dimensions sont nécessaires et suffisent pour permettre à un entendement fini de se représenter l'espace pur.

54. La méthode synthétique prouve par sa stérilité le défaut d'objectivité de tous les produits de combinaison. Elle convient à l'arithmétique et aux sciences qui la généralisent, parce que le nombre est un pur abstrait; les constructions numériques n'ont pas

d'autre objectivité que celle qui se fonde sur des définitions, et l'on n'a pas de peine à montrer que le sensible réalise seulement l'une des combinaisons qu'elles prévoient, puisque dans leur démarche même elles se bornent à retenir quelques-unes des déterminations du réel, et plus exactement encore lui superposent une armature où il est saisi sans doute, mais sans rien perdre de son originalité propre et de son abondance conceptuellement inépuisable.

55. Les dimensions comme telles n'ont pas d'existence objective : elles sont des moyens par lesquels l'entendement représente et étreint la diversité pure. Et d'abord il faut qu'il y ait de tels moyens, faute de quoi l'espace serait un sensible rebelle à l'intellect : il s'évanouirait dans une sorte de fluidité qui serait en même temps une multiplicité non comptée et indéterminée. Il faut même que ces moyens soient en nombre fini, sinon la diversité spatiale n'offrirait encore à un être fini aucune prise ; elle ne lui fournirait aucune matière pour y tailler des représentations. Les dimensions ont un caractère conceptuel ; elle nous permettent d'exprimer dans le langage précis de l'analyse cette plénitude de la diversité que l'espace réalise ; elles nous permettent d'exprimer de la même manière la multiplicité indéfinie des relations entre un corps et tous les autres, ainsi que la multiplicité des relations de tous les éléments d'un corps entre eux ; elles nous permettent enfin d'exprimer les relations de l'espace objectif, étranger par soi aux dimensions, avec un individu fini, qui le réduit à des lois rigoureuses, mais étroites, pour le porter à la mesure de son entendement : cette dernière remarque forme le principe de toute déduction des dimensions.

56. Il s'agit de trouver un moyen de représenter l'espace qui, sans détruire sa richesse infinie, permette pourtant de le figurer dans le langage d'un entendement fini. Cela n'est possible qu'à condition d'abord que chaque point devienne le centre de toutes les distinctions réelles, ce qui permet de considérer l'espace comme donné tout entier en chaque point, ensuite qu'un nombre d'axes fini rende possible la détermination relative précise d'un point quelconque de l'espace. Par là seulement l'infinitude de la diversité sera enfermée en quelque sorte dans la finitude des concepts.

57. L'espace est donné avec ses trois dimensions : il n'est pas construit dimension par dimension. Et ce qui le prouve, c'est que

la ligne ne peut être pensée hors de la surface, ni la surface hors du volume, tandis que le volume est au contraire une donnée première et suffisante, à laquelle l'analyse s'applique pour engendrer la surface par intersection ou limitation des solides, la ligne par intersection ou limitation des surfaces. — La surface et la ligne paraissent toujours être à quelque degré des abstractions; elles ne suffisent pas plus que le point à fonder la réalité des corps. C'est donc que les choses sans doute ne peuvent être réellement distinctes dans le monde que si elles sont juxtaposées dans un continu à trois dimensions. Mais d'où vient ce privilège du nombre trois?

58. Un point est réellement distinct d'un autre point; mais un point n'est pas un corps; il est une situation, un centre de directions. Il n'a pas de réalité intérieure. L'individualisation suppose toujours une détermination conceptuelle, et, dans une matière qui s'offre comme une diversité pure, cette détermination est nécessairement numérique. Trois lignes qui se coupent suffisent à déterminer dans le plan indéfini la plus simple de toutes les figures. De même trois dimensions sont nécessaires et suffisent pour déterminer, dans la diversité indéfinie, des corps objectivement distincts.

59. L'unité figure le terme, la dualité l'indétermination, le nombre trois l'action du terme dans l'indéterminé, l'individualisation. La ligne détermine; la surface répand la diversité dans une nappe indéterminée; la profondeur unit la ligne à la surface et fait de l'espace un absolu, un tout achevé en chaque point.

60. Les dimensions sont donc spécifiquement distinctes. On donne le nom de longueur à la dimension que l'on parcourt; or, la largeur est impliquée, mais reste indéterminée, quand la longueur est parcourue. La surface n'est constituée que pour celui qui la domine, c'est-à-dire dans un point de vue fourni par une troisième dimension. Ainsi la profondeur correspond à la position d'un sujet extérieur au monde qu'il contemple. Et tout objet pris comme une apparence et avant de conquérir l'existence pour soi, — c'est-à-dire une sorte de personnalité objective, — se révèle à nous sous l'aspect d'une surface colorée. L'univers visible est une nappe d'apparences bigarrées.

61. Pour celui qui vit dans un monde à n dimensions, le

monde représenté doit avoir $n-1$ dimensions. De là l'impossibilité de la perception de la troisième dimension, soit par la vue, soit par le toucher, jusqu'à ce que l'objet acquière par la profondeur l'indépendance par soi calquée sur l'indépendance du sujet. — C'est par une illusion que nous croyons que le toucher nous donne immédiatement la troisième dimension: il ne diffère pas spécifiquement de la vue dans les moyens qu'il utilise, et dans tous les cas, le contact entre l'objet et le sujet se réalise par une surface.

62. Objectivement, l'univers a trois dimensions, puisque la distinction réelle ne peut pas être représentée autrement par des concepts. Subjectivement, il n'en a que deux: et c'est l'argument fondamental dont se servent, sans toujours en prendre une conscience exacte, les partisans de la doctrine idéaliste. Notre propre distinction à l'égard du monde superficiel des apparences suppose la profondeur pour que notre position comme sujet séparé soit possible avec notre existence indépendante. De là, la représentation sensible de l'univers comme une projection sur une surface indéfinie. De là aussi, le caractère éminemment satisfaisant au point de vue subjectif de la géométrie projective. De là encore toutes les vues concernant la relativité de l'espace même.

63. Celui qui vit dans un monde à n dimensions ne peut connaître un monde à $n+1$ dimensions. Il ne peut se représenter comme un objet donné, une apparence, qu'un monde à $n-1$ dimensions. Celui qui vivrait dans une surface ne verrait que des lignes, des limites de surfaces. Il ne connaîtrait la surface que par la conscience de soi et l'attribution aux autres objets de l'indépendance idéale qu'il croirait posséder. Il n'existe de surfaces apparentes que dans un monde à trois dimensions, pour celui qui vit dans un tel monde, mais qui ne peut se le représenter, en lui restant extérieur, que s'il figure lui-même la troisième dimension et s'il projette tous les objets réels dans un tableau pour lequel les deux autres suffisent.

64. Il y a nécessairement hétérogénéité des dimensions de l'espace. La longueur est la première: pour des mortels à deux dimensions, il n'y aurait que des longueurs et la largeur serait l'équivalent de notre profondeur. La longueur étant la première des dimensions est toujours positive: elle est effectivement parcourue; c'est la limite élémentaire des contacts dans un monde d'apparences

continu. La largeur paraît donc avoir dans le même temps un caractère indéterminé; on la laisse provisoirement de côté; elle n'est pas inséparable de la première action de l'entendement: l'hypothèse d'un espace à deux dimensions montre qu'elle peut appartenir à l'objet plutôt qu'à la représentation. Mais la profondeur est essentiellement objective; c'est elle qui donne nécessairement aux choses la réalité et la distinction; c'est elle qui fonde à la fois l'existence séparée et la possibilité des apparences.

65. La surface n'étant possible que dans un monde à trois dimensions, les apparences, qui sont des projections, conviennent avec l'univers qu'elles représentent: ce sont des apparences bien fondées.

66. Il n'y a pas lieu de prêter attention à cette objection dirigée contre l'hétérogénéité des dimensions, à savoir qu'elles sont réciproques et intervertissables. L'ordre même selon lequel on les parcourt, quelque arbitraire qu'on le suppose, fixe à chacune d'elles son originalité et sa fonction.

67. Il appartient à la psychologie des sens de montrer comment la nappe de contact originelle s'étend, se développe, se diversifie, et finit par représenter naturellement, grâce au mouvement de notre corps et à l'indépendance que nous prêtons aux objets en la calquant sur la nôtre propre, le caractère de la profondeur, en même temps que celui de la superficie.

68. Comme apparence, notre propre corps est aussi pour nous une surface: la conscience du moi nous contraint à lui attribuer l'indépendance pour soi que les sensations internes réalisent.

III

DÉDUCTION DE LA DURÉE

69. L'individualité une fois posée, il faut qu'une relation s'établisse entre son caractère fini et l'infinité du monde où elle prend place. Les représentations que nous nous faisons de l'univers sont bornées; et, puisque dans l'espace tout est donné à la fois, il faut nécessairement que les êtres particuliers en parcourent les éléments suivant un ordre nouveau dans lequel le donné n'étant plus que la partie, — au lieu du tout, — viendra coïncider avec l'existence individuelle momentanément, mais de telle manière pourtant que les individus, sinon isolément, du moins dans leur chaîne, puissent percevoir l'ensemble des choses: cet ordre est le temps.

70. Il aura le même caractère d'infinité que l'espace, sans quoi il serait incapable de contenir une variété parfaite d'images finies nécessaire à la représentation de l'être total. En même temps, il faut que la vie de l'individu y trouve une origine et un terme, faute de quoi ses bornes spatiales ne seraient pas exprimées.

71. Que le temps soit subjectif, c'est là une observation immédiate qui est antérieure à toute théorie. Quand on considère l'espace comme le lieu des objets extérieurs et le temps comme le champ de la vie intérieure, on n'exprime rien de plus que la présence d'un élément spatial dans toutes les perceptions sensibles, l'impossibilité au contraire de saisir le temps comme un objet. Car on ne perçoit pas le temps, on le vit.

72. Mais le temps entraîne dans son cours le monde extérieur aussi bien que nos états personnels. Car le monde extérieur n'est pour nous qu'un faisceau de représentations, et il faut que ces représentations trouvent place dans notre conscience et que, par elles, un rapport de convenance, — dont nous expliquerons la nature, — s'établisse entre notre vie subjective et les choses.

73. Il y a plus. Le temps n'est pas seulement subjectif, il est le fondement même de la subjectivité: car une série d'états ne peut former une vie personnelle qu'à condition qu'ils se lient entre eux dans un milieu continu, hors de l'espace, c'est-à-dire de toute extériorité mutuelle, et de façon à constituer aussitôt une trame tout intérieure, n'ayant de sens que pour nous-mêmes.

74. Le temps réalise ces conditions. D'abord, il est continu: en effet, on ne peut exprimer son caractère essentiel que par les idées de flux et d'écoulement. Il est impossible d'y distinguer des parties sans que les distinctions, à mesure qu'on les fait, s'effacent ou soient dépassées. Le temps est un passage, une transition et non pas une somme: il n'a ni éléments, ni parties. L'espace est un ingrédient du réel par opposition au temps qui exprime l'ordre dans lequel le réel se présente à une sensibilité.

75. Etant donc par essence une relation et non pas une donnée, le temps n'a de sens que par l'acte qui le parcourt. Son essence est spirituelle. Il peut être pour l'individu un moyen de réaliser des distinctions: il ne présente pas de distinctions toutes faites. Il appartient à l'ordre de l'intelligence en exercice et non à l'ordre de l'intelligence exercée. Mais il fait descendre dans un être limité l'acte même de l'intelligence créatrice. Et, puisque cet acte est toujours identique à lui-même, il faut aussi que le temps soit non seulement continu, mais le modèle et le principe de toute continuité empirique.

76. La continuité de l'espace n'exprime rien de plus que l'unité du mouvement par lequel ses différents éléments sont parcourus dans le temps.

77. Quelle que soit la diversité des éléments en présence desquels on se trouve, le rôle du temps est d'abolir la distinction au lieu

de la créer. Cela est évident en ce qui concerne le mouvement; mais on considère parfois la diversité qualitative comme une sorte de produit de la durée, alors que cette diversité, là où elle n'est pas sous-tendue par la distinction spatiale, s'abolit aussitôt qu'elle naît, dans l'identité du sujet dont elle forme le développement.

78. Le temps, étant relation et acte, ne peut jamais apparaître, ainsi que l'espace, comme une sorte de milieu, de réservoir vide que les apparences viendraient remplir d'une manière hermétique. Il n'a de réalité qu'au moment où l'acte qui le forme s'accomplit, et, puisque cet acte n'embrasse pas l'universel, il faudra qu'il soit éphémère et transitoire: c'est un présent évanouissant.

79. Pour l'intelligence pure, l'univers tout entier est présent à la fois. Les choses sont vues sous le jour de l'éternité. La création, l'être et la connaissance se rejoignent. L'espace est une expression abstraite, diversifiée et passive, de l'être sans condition: aussi bien il possède la simultanéité parfaite des éléments. — Mais un être fini ne participe à l'éternité que dans l'instantané; en fait, il ne sort pas du présent, puisqu'il ne peut sortir du monde réel; mais il ne peut embrasser ce réel, ni le fixer; l'être lui échappe, dès qu'il a cru le saisir. Et le contenu du présent, en se renouvelant sans cesse, atteste la richesse infinie du monde et l'impossibilité pour le sujet de réaliser une identification même partielle avec les choses. Cette identification le ferait Dieu: elle n'est possible qu'avec le tout.

80. A proprement parler, le temps ne change pas: il est l'ordre abstrait des changements; il n'a d'existence propre que subjective; il ne parvient à l'objectivité que dans le présent, où il rejoint l'éternité. Ainsi le présent n'est pas comparable au passé, ni à l'avenir: il est le nœud où l'objectivité et la subjectivité viennent se croiser. Et c'est pour cela que, dans la perception, la représentation tend à se confondre avec son objet. C'est pour cela aussi que notre être subjectif, qui ne sort jamais du présent, fait partie du champ des existences réelles.

81. On pourrait concevoir qu'un être fini perçût simultanément et dans un présent invariable la somme finie des représentations successives qui doivent remplir sa vie. Mais il surgirait alors deux difficultés: d'abord l'individu ne dégagerait pas sa personna-

lité à l'égard des objets représentés; il serait une chose parmi les choses; il ne pourrait se les représenter que par une seconde création. En second lieu, et pour donner au premier argument toute sa force, l'intelligence n'apparaîtrait en lui qu'exercée et non pas en exercice: un être fini ne peut exister comme acte qu'à condition de se distinguer du monde créé, de s'opposer à lui, et de constituer un milieu propre, étranger à l'objet de la perception, et où sa vie puisse se déployer d'une manière indépendante. Or, ce milieu ne répond à sa fin que s'il coïncide incessamment avec le réel, mais par une frontière si étroite qu'il puisse former pourtant, si on le prend à part, un monde isolé, incapable de prendre place dans le monde de l'espace, et attestant dans le présent même son indépendance à l'égard des choses ainsi que l'originalité de ses relations avec l'univers qu'il représente.

82. Notre personnalité, qui tient au réel par l'omniprésence, s'affranchit et se forme dans le temps une vie propre par laquelle, au lieu de rester prise dans la nécessité des relations spatiales, elle conquiert du même coup la subjectivité et la liberté.

83. De là les caractères distinctifs du temps. Si l'on supposait une coïncidence partielle, mais capable de se fixer, c'est-à-dire de se réaliser, entre l'esprit individuel et les choses, les conditions propres de la subjectivité disparaîtraient. Il faut donc que cette coïncidence s'effectue d'une manière permanente, mais avec un évanouissement incessant de son contenu, c'est-à-dire par une limite. Or, c'est là le propre du présent qui, considéré du côté des choses, représente cette éternité même d'où nul être ne peut sortir, et, du côté du devenir, une insaisissable frontière entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore.

84. Le temps est donc continu, infini, subjectif, dépourvu de toute matière sensible. Mais pourquoi est-il proprement le temps, c'est-à-dire pourquoi présente-t-il les apparences sous la forme spécifique de la succession? De ce qui précède, on peut tirer que le sujet individuel, ne restant en contact que par une limite évanouissante avec la réalité, doit perdre de vue ce qui vient d'être perçu, et ignorer ce qui va l'être, jusqu'à ce que cette coïncidence du sujet et de l'objet qui forme le présent vienne pour la première fois le révéler à la conscience. Ceci suffirait en un sens pour nous faire

comprendre l'originalité du passé et de l'avenir, ainsi que la possibilité pour l'être de rester toujours dans le présent, alors que le contenu du présent tombe incessamment dans le passé, et que la conscience actuelle empiète sans trêve sur l'avenir comme un fleuve qui ronge ses propres rives.

85. Mais c'est là constater l'existence de la succession plutôt que la déduire. Remarquons encore pourtant que le passé et l'avenir doivent également apparaître au sujet qui vit dans le présent comme un néant objectif. En effet, la perception présente, qui appelle pour lui les choses à l'existence, les appelle aussi en un sens à l'existence en soi, dans la mesure où la représentation convient avec le réel et où la subjectivité et le temps font partie du système des choses. Cependant il y a bien de la différence entre le passé et l'avenir : le passé est déterminé rigoureusement ; il est le domaine de la nécessité. De plus, puisque l'individu a été modifié et en quelque sorte formé par lui, le passé fait encore partie actuellement de sa nature subjective, bien qu'il ne soit pas toujours éclairé d'une manière égale. Ainsi la perception, qui dans le présent réalisait une sorte de communication entre le sujet et l'objet, se détache de l'objet à mesure que le présent s'abolit, et reçoit dans le souvenir une forme purement spirituelle : mais le souvenir n'a de réalité que par la conscience présente qui l'éclaire et le relie au monde des existences. Il en est tout autrement de l'avenir : bien que, dans le présent, il puisse être l'objet d'une prévision dont les éléments seront empruntés au passé, il n'a pas encore été incorporé à notre individualité subjective, et il paraîtra toujours à l'égard du présent non seulement un enrichissement, mais une création véritable. ⁽¹⁾

86. Ainsi le temps ne peut pas revenir en arrière : il exprime la ligne selon laquelle toute individualité se développe : si rien de réel ne peut être aboli dans le monde, l'individualité s'accroît de tous les événements qu'elle vit ; elle se modifie à chaque pas qu'elle fait et il ne peut y avoir aucun recommencement. Mais cela équivaut à dire que le temps a un sens et la déduction de la notion de sens est le nœud de la doctrine du temps.

(1) Dans le passage du présent à l'avenir immédiat notre activité libre s'exerce en même temps que l'intelligence universelle de laquelle l'être fini participe.

87. Une fois que l'individualité s'est constituée, le monde tout entier doit apparaître comme relatif à son égard. Bien plus, elle n'a pas seulement pour caractère d'orienter les choses par rapport à elle; il faut dire qu'elle est l'orientation des choses, faute de quoi elle ne serait elle-même qu'une chose parmi les choses. Mais cette orientation n'est possible que hors de l'espace, puisque l'espace est le lieu des directions non-orientées. Elle n'est réalisable que si les choses ont un cours irréversible, c'est-à-dire un avant et un après. Ce cours même est spirituel, il est inséparable et caractéristique de l'acte qui le produit.

88. La vie temporelle subjective paraît à première vue légère et flottante par rapport à l'univers spatial. Mais elle le rejoint dans le moment présent. D'autre part, elle constitue notre personnalité. Le sens du temps est un effet de l'apparition des individualités dans le monde. Elles doivent détacher leur propre vie des choses: elles n'y réussissent qu'en fixant l'ordre selon lequel les choses doivent être parcourues. Notre être intérieur ne diffère pas de ce développement psychologique; et, tandis que les objets représentés cessent d'être dès qu'ils tombent dans le passé, ce passé même peut redevenir subjectivement présent grâce à la mémoire; de fait, il n'avait pas cessé de l'être; mais le sens du temps avait suffi à rendre irremarquable la coïncidence primitive de la perception et de l'objet, et, tandis que l'objet était dépassé, la perception gardait avec le temps même, — c'est-à-dire avec notre nature subjective, — un rapport de continuité si étroit que notre moi présent ne pouvait jamais s'en séparer tout à fait.

89. Le sens du temps correspond donc à l'introduction du personnel et du concret dans le monde. Jusque-là le monde peut être parcouru dans n'importe quel ordre, puisqu'il n'est que spatial. Il n'est donc qu'une possibilité à laquelle il manque une nouvelle détermination pour devenir une réalité. Aussi bien l'espace est-il un abstrait ainsi que la géométrie qui l'étudie. La personnalité est réelle: elle est qualitativement déterminée; son introduction donne aux choses un sens, un ordre unique et nécessaire selon lequel elles doivent être parcourues. Et cet ordre a sa source dans le caractère fini de la personne qui n'entre jamais en contact avec le monde que par une frontière, qui doit s'opposer à lui subjectivement et s'enrichir dans son acte même d'une expérience qu'elle dépasse sans cesse.

90. Appliqué à la multiplicité des choses particulières, le sens réalise dans une formule encore abstraite l'acte d'un intellect individualisé et limité. Mais le sens est le caractère fondamental du temps; il suffit à le définir: il n'a pas d'objectivité; il faut le parcourir pour qu'il soit, et l'espace est étranger au temps jusqu'à ce que le mouvement y introduise avec le temps l'activité spirituelle qui en fait la synthèse. La simultanéité de l'espace subsiste sans ruiner l'originalité du temps, puisque dans l'espace le point origine peut être choisi arbitrairement, bien que le chemin parcouru, toujours objectivement réversible, ne le soit plus subjectivement.

91. *Résumé.* — L'indépendance subjective ou en acte de notre vie personnelle ne peut se réaliser que si le contact pourtant nécessaire de notre être et des choses s'effectue par une limite et dans le présent. Mais il faut que ce soit une limite à la fois permanente et mobile. De là l'apparition du temps, ou d'un ordre subjectif dirigé, sans dimensions, mais pourvu d'un sens; le sens est caractéristique d'une individualité subjective, active et finie: son existence actuelle rejette dans le néant le passé et l'avenir, bien que l'irrémissible passé adhère encore au moi présent qu'il contribue à former, tandis que l'avenir ouvre une carrière à sa liberté et à ses espérances.

92. Dans ce qui précède, nous avons exposé une théorie générale de la durée et nous avons dû remonter jusqu'au principe qui la fonde, à savoir la notion de personnalité subjective. Mais il importe de montrer comment la durée va embrasser aussi les corps, puisque l'individu même ne s'affranchit de la matière que par certaines relations définies qu'il exerce nécessairement à son égard.

93. D'une manière générale, l'univers réel, — étant représenté, — entre aussi dans le flux du devenir. Et il est animé d'une évolution intérieure qui le fait dans chaque instant à la fois disparaître et renaître. Si on le prend dans sa totalité, c'est-à-dire comme représentatif de l'être en tant que donné, il est temporellement sans origine et sans terme. Mais il ne peut cesser de porter en lui cette subjectivité dont la fécondité se réalise dans la suite infinie des êtres finis.

94. Il ne s'agit pas d'opposer à un monde objectif immuable un monde subjectif variable. La pensée universelle s'étend d'un

seul coup d'œil sur la totalité des moments du devenir; mais elle n'abolit pas le temps, elle lui donne une place déterminée dans la constitution de l'univers réel.

95. Notre doctrine du temps se heurte à cette objection dont on a fait parfois un principe: c'est que le temps, ayant son fondement dans notre vie intérieure, n'a de valeur que par cette vie même. Ainsi, il n'y aurait en lui aucun caractère universel; il tiendrait de l'espace et de certaines nécessités sociales les propriétés qui le rendent mesurable et qui permettent aux hommes de s'entendre quand ils en parlent. — Mais d'abord le temps se joint à l'espace dans le mouvement, comme on le montrera plus tard, d'une manière objective et réelle et non par un accident et un artifice. De telle sorte que si les mesures du temps sont spatiales, — puisque le nombre n'a de sens que s'il est soutenu par la distinction des parties de l'étendue, — elles sont cependant fondées dans certains caractères que nous étudierons et qui appartiennent en propre à la durée, bien qu'ils puissent être exprimés dans le langage de l'étendue.

96. Ensuite et surtout il faut remarquer que, si le temps est fondé dans l'existence subjective, ce n'est pas dans ce qui la distingue de la subjectivité voisine, mais dans leur essence subjective commune, dans ce qui fait précisément qu'elles sont toutes les deux des subjectivités. Par conséquent, il existe aussi une nature commune, c'est-à-dire unique, du temps pur, qui entraîne dans le même écoulement la vie intérieure de tous les sujets finis.

97. Cela suffit sans doute à expliquer l'accord entre les esprits, au moins avec l'admission de certains repères, dans l'évaluation de la durée. On comprendra aussi facilement l'existence de la durée du monde représenté. Mais il faut aller plus loin. Même hors de la représentation actuelle, il n'y a pas d'objets particuliers étrangers à la durée. En effet, il y a une communauté d'essence entre la représentation et son objet: l'objet est un effet de cette pensée universelle qui se manifeste aussi dans les actes de conscience de toutes les personnes individuelles, et, si nous le considérons comme hétérogène à la représentation, c'est seulement parce que notre pensée, ne pouvant pas embrasser tout le réel, se heurte à ce qui la dépasse, dont elle fait nécessairement un donné. D'autre part, ces objets particu-

liers, même si on les prend comme des choses, c'est-à-dire si on ne suppose pas en eux cette intériorité qui en ferait des monades, sont entraînés aussi dans le cours de la durée; car non seulement ils sont des représentations possibles, et, comme tels, doivent avoir une place assignée dans le système des représentations réelles, mais, puisqu'encore ils sont des réalités particulières, il faut qu'ils puissent être situés à l'égard de toutes les choses particulières, de manière à exprimer leur nature propre et leur place dans l'univers; or, l'espace définit leur situation abstraitement et comme données; mais ce sont des données dans un monde pensé; leur particularité, non plus donnée, mais pensée, nous oblige à leur attribuer un sens; de telle sorte que leur place dans le devenir est la forme la plus simple d'intériorité qu'un être particulier ne peut s'abstenir de recevoir pour être réel, quand il ne va pas jusqu'à la conscience de soi. Tout le réel est compris dans le temps, mais le temps entier et son contenu sont éternels; ils sont actuellement dans la pensée universelle, et les êtres finis, qui seuls se trouvent pris dans le devenir, ne participent à l'éternité que par cette limite évanouissante et pourtant inséparable de tous les moments de leur vie que nous appelons le présent.

98. Si l'on considère le temps dans son flux, si on essaie de le saisir dans cette sorte de poussée où l'avenir sort du présent, il a le caractère d'un acte spirituel; il exprime une activité finie qui se réalise. Si on le considère dans le passé, comme une survivance subjective consécutive à une abolition de l'objet, il est une donnée purement spirituelle. Mais il faut trouver dans le temps lui-même les caractéristiques de la matière.

99. La notion de changement pur est inconcevable: le changement n'a de sens que par rapport à un repère fixe; aussi le changement est-il relatif, sans quoi il ne pourrait être perçu; il faut que le repère soit réel et donné en même temps que ce qui change. De telle sorte que l'on ne peut dire si le temps se réalise mieux par l'idée d'un devenir incessant, ou par celle d'un terme immuable qui résiste au devenir et nous donne en quelque sorte un horizon sur lui en le dominant. — De fait, c'est surtout dans le second sens qu'on emploie le mot durée; les mots changement et durée expriment deux idées non pas contradictoires, mais inséparables: c'est leur association qui forme la notion de temps.

100. Quand on dit qu'une chose dure, on veut exprimer sa réalité dans le temps; quand on dit qu'elle change, on veut exprimer seulement qu'elle a une place dans le temps. Aussi est-il évident que tout change; mais un objet dégagera d'autant mieux sa réalité dans le devenir qu'il subira des transformations plus lentes ou plus difficilement saisissables. Les qualités fugitives des choses se fondent dans le renouvellement indéfini de notre propre vie intérieure: il y a dans la dure stabilité de certains grands corps de la nature une sorte de figure de l'éternité.

101. Pourtant ce n'est là qu'une figure. Le changement n'est possible que s'il existe une substance identique par rapport à laquelle le changement même puisse être saisi. Cette substance, considérée dans l'ordre temporel, aura donc comme propriété essentielle de durer. Elle ne peut pas être abstraite. Or, premièrement, en ce qui concerne notre vie subjective, cette identité est fournie par l'intelligence, qui domine le temps, puisque le temps est une détermination intellectuelle sans laquelle le réel ne pourrait ni être, ni être connu; c'est l'intelligence qui parcourt d'un même mouvement tous les éléments du devenir: c'est elle qui selon un ordre fixé les fait coïncider avec la réalité objective dans le présent; c'est elle qui s'exprime dans notre vie psychologique par la mémoire; c'est elle enfin qui fait de notre moi non pas la somme de ses états, mais l'unité en acte qui les domine et dont ils forment le dessin intérieur. Si l'on objectait que notre vie personnelle et subjective entraîne dans ses modifications l'intelligence même, — en tant qu'elle transparait dans notre nature, — on répondra que l'intelligence personnelle ne peut se distinguer que par ses limites de l'intelligence universelle, que celle-ci est toujours supposée dans l'exercice de celle-là, et qu'en tout cas l'intelligence pure, inséparable de toute réalité et de toute pensée, éternelle et omniprésente, reste le fondement essentiel et dernier de cette instabilité psychologique dont les termes sont pourtant non seulement les termes bien liés, mais les étapes d'une même vie.

102. En second lieu, dans le monde extérieur, l'espace jouera le même rôle que l'intelligence dans le devenir subjectif: aussi bien l'espace est-il la première réalisation abstraite de l'intelligence pure. Le mouvement est à la nature ce que la qualité est à la vie intérieure; et, comme l'intelligence se retrouve dans la suite des états du sujet et les lie, l'étendue est une constante que la mobilité n'altère

pas. Non seulement l'espace considéré comme le lieu absolu des situations relatives ne change pas, mais encore il rend compte de la possibilité du mouvement, il nous permet d'en prendre conscience. Bien plus, l'étendue considérée comme support du mouvement, cette étendue qui forme le mobile, ne peut pas être modifiée par la translation. Enfin, si, ici encore, on voulait supposer qu'il ne peut exister aucun mouvement qui ne transforme soit les situations, soit les limites mêmes des corps mobiles, encore faudrait-il reconnaître que l'espace pris dans sa totalité demeure nécessairement identique par rapport à tous les changements qui s'y produisent.

103. Mais la matière témoigne sa réalité dans le temps autrement qu'en y résistant, autrement qu'en durant. Cette durée n'éclate que par contraste et parce que la matière est inséparable de qualités qui s'évaporent et dont la suite transitoire exprime dans le langage du devenir la richesse de son essence ainsi que sa relation avec notre subjectivité. Il faut encore que la matière dégage son originalité par rapport au sens même du temps, faute de quoi le temps n'entrerait pas comme détermination fondamentale dans la théorie de la matière.

104. Or, tout le réel est présent; et, même à l'intérieur de la conscience individuelle, il faut qu'une coïncidence de l'être fini et de l'être total se réalise dans le présent pour que l'existence soit perçue. Cependant il y a bien de la différence entre le mouvement qui porte l'être vers l'avenir en suivant le cours du temps et le mouvement par lequel il reflue vers le passé pour lui donner une seconde vie artificielle. Le premier est caractéristique de la vie véritable et de l'esprit: le second nous heurte à la matière et à la mort.

105. L'activité intellectuelle pure est intemporelle; la matière qui la représente une fois exercée en est, si l'on peut dire, contemporaine: sa postériorité logique n'a qu'un sens humain. Nulle postériorité historique n'y peut encore correspondre. Mais, dès que l'on regarde les choses dans le temps, l'intelligence doit toujours se trouver au delà par rapport au produit de son acte. Ce produit, qui est la matière, appartient au passé et s'impose à nous comme une donnée indéformable, bien qu'il vienne toujours, pour rester réel, affleurer dans le présent. Ainsi, dans les mythes de la création, le créateur existe avant son œuvre; mais son activité subsiste après elle et s'y applique, tout en étant liée par elle.

106. L'activité temporelle est un élan vers l'avenir: nous avons vu plus haut qu'elle s'exprime par le sens du temps, et on comprendra sans peine qu'elle n'est concevable que sous la condition d'avoir devant elle l'irréalité du possible qu'elle détermine et qu'elle appelle à l'existence.

107. Mais elle tient encore à l'acte qu'elle vient d'accomplir. Elle laisse derrière elle une trace de son passage et comme un sillage. L'acte de demain dépend de celui d'hier: il en est même d'une certaine manière prisonnier; en même temps il s'appuie sur lui, soit que, dans l'habitude, il le subisse, soit que, dans la création, il le dépasse. Le problème de la liaison du corps à l'esprit est inséparable de la relation qui unit dans le temps le passé à l'avenir.

108. Ainsi l'activité première apparaît à l'être fini sous cette forme dégradée d'un monde donné. Et, dans ce monde même, le corps humain, à travers lequel s'exerce l'activité d'un être fini, sera à la fois pour elle une limite et un ressort. Le corps est antérieur à nos actes comme l'organe à la fonction; mais il est façonné par eux; et il porte dans le présent une série de stratifications qui nous permettent de lire dans un tableau inerte l'histoire de notre vie passée. (Ajoutons qu'en ce qui concerne l'être universel, il ne peut être limité par sa propre création; c'est qu'il ignore le temps et la matière; et le donné n'apparaît comme tel qu'à un être fini, de même que le passé n'a de sens que pour un être engagé dans le devenir.)

109. La matière est donc la mort du réel et partout notre impuissance la trouve autour d'elle. Nous coulons incessamment en elle une vie qui la régénère. Mais, à ce confluent de l'esprit et de la matière qui est le présent, le mouvement vers l'avenir nous affranchit en un sens de la matière, au moment même où il la modifie. On ne peut agir sans laisser tomber ainsi une sorte de poids mort dans un néant auquel notre être participe par ses propres bornes.

110. Remarquons encore que le passé ne peut être recommencé. Notre activité s'est déterminée, elle a choisi. Et, en disant que le temps ne peut pas revenir en arrière, on exprime seulement la différence caractéristique que nous avons marquée entre l'activité en exercice et l'activité exercée. Celle-là trouve toujours devant elle le champ infini des possibles: rien n'est déterminé avant son acte et

autrement que par lui; elle est vivante et libre; on ne fait pas la science de ses actes, de ce qu'elle va faire: ce serait supposer contradictoirement qu'ils sont déjà donnés et par suite étrangers au monde spirituel. Celle-ci, par contre, est irréformable; elle s'impose sans condition à toute volonté finie, qui peut la perfectionner, la renouveler, mais non pas la rendre autre, ni l'anéantir. Elle est unique, elle est à jamais cristallisée. Et l'état de fait où elle se trouve peut être assujetti à des lois rigoureuses qui expriment précisément la possibilité pour notre intelligence de s'y retrouver, mais non de la refaire.

III. Dans la vie humaine, l'avenir et le passé sont inséparables. Et cela ne provient pas seulement de ce que le présent, où concourent toutes les formes de réalité, est une frontière mobile où le passé et l'avenir se rejoignent. Le monde tout entier étant entraîné dans le flux du devenir, il faut aussi qu'il y ait un passé spirituel comme il y a un avenir matériel.

112. La matière garde en elle la trace de tous nos actes passés; et ce sont là les phénomènes organiques caractéristiques de la mémoire; mais l'esprit, qui reste toujours identique à lui-même, ne peut appuyer sur eux son activité présente sans reconnaître certaines phases du temps écoulé et sans leur donner une vie nouvelle; il suffit pour cela que le regret les assombrisse ou qu'une certaine complaisance les éclaire; ainsi ils donnent à notre attitude intérieure et au ton de notre volonté un train continu où ils se trouvent à chaque pas à la fois dépassés et régénérés. Mais le passé de notre vie spirituelle, comme tel, est mort; aussi est-il un pur néant jusqu'à ce qu'il vienne s'insérer dans le présent, où il ressuscite, il est vrai, mais en devenant une pièce de notre être même, de notre être qui rêve ou qui agit. Et c'est parce que l'esprit est l'identité pure, c'est parce qu'il domine le temps que la mémoire est possible et que le passé peut être rappelé à la vie, à condition de reprendre dans le moment actuel une forme indépendante. Intemporellement, tous les actes de l'esprit se fondent dans son unité; temporellement, ils sont abolis dès qu'ils tombent dans le passé, et l'esprit ne triomphe de leur mort que parce que dans le présent il rejoint l'éternel; mais cette physionomie nouvelle qu'il faut qu'il leur donne au moment même où il les reconnaît est inévitable pour qu'ils puissent prendre place dans le devenir.

113. Cependant, bien qu'il soit inséparable de la substance même de notre esprit, dans l'écoulement de notre propre vie subjective, le passé reste une sorte de cadavre, un cadavre en général invisible, que l'on ranime par une demi-métaphore lorsqu'on s'aperçoit qu'il a contribué à engendrer, quand il était lui-même plein de vie, notre être présent, mais un cadavre dont le contraste de la perception et du souvenir, de la pensée et du souvenir de la pensée suffit à nous révéler la froideur et l'inertie. Son retour à la vie demeure le retour d'un fantôme. Ou bien il tombe à l'état d'habitude organique; et c'est une manière encore pour lui de demeurer dans la mort, en rejoignant la matière telle que nous l'avons décrite. Dans la douceur facile des habitudes et des rêves, c'est notre vie elle-même qui se détend et qui se perd.

114. Bien que l'élan vers l'avenir soit caractéristique de l'esprit, la matière s'y trouve entraînée. L'identité de nature entre la pensée et son objet, ou, si l'on préfère, l'unité du monde nous conduit à considérer la matière comme poussée incessamment vers l'avenir, comme un agent qui produit ses transformations par une sorte de principe propre. Ce principe est la force: il est la vie de la matière comme le souvenir était la mort de la pensée.

115. De même que le souvenir tend à se dissoudre dans la matière par l'intermédiaire des habitudes organiques, la force tend à prendre inévitablement un caractère spirituel: elle se détache graduellement des effets visibles où son action se dessine, des mouvements matériels avec lesquels on l'associe d'abord jusqu'à la confondre avec eux, pour devenir une spontanéité, une faculté d'impulsion où l'esprit, bien que dans une forme dégradée, garde du moins ses qualités d'immatérialité et de puissance créatrice. Mais, dans l'habitude, la matière trouvait aussi une forme plus haute, au point qu'elle faisait illusion à l'esprit, qui croit souvent accomplir par choix ce qui est l'effet d'un mécanisme.

116. L'opposition des actes et des données ne peut pas avoir une valeur absolue: l'être fini n'accomplit pas d'actes purs et chacune de ses démarches doit porter le témoignage de sa passivité et de ses limites; de même le donné, qui dans son principe ne diffère pas de l'acte premier, se relie toujours par quelque endroit à l'acti-

vité des êtres finis où cet acte se répand et que les choses mêmes symbolisent et imitent à leur manière.

117. Dans le variable l'objet et le sujet sont près de s'identifier. On considère presque toujours la qualité des choses comme subjective par essence, et le devenir du monde non seulement est lié au devenir du moi, mais se confond avec lui. Dans l'ordre du permanent, au contraire, la distinction se fait mieux entre la donnée spatiale et l'activité intelligente; mais nous savons que cette donnée même n'apparaît comme telle qu'à un être fini, et que, par conséquent, elle doit entrer dans le devenir et se transformer en une chaîne de qualités.

118. Il était important de marquer le caractère spécifiquement original du temps. En général, on fait du temps un milieu semblable à l'espace, mais moins riche, puisqu'une seule dimension suffirait à le représenter. Or, le temps n'est pas un lieu d'éléments distincts, et il faut le séparer de tous les schémas empruntés à l'étendue. Autrement, la continuité ne pourrait pas se matérialiser pour un être fini: par contre, le temps deviendrait le véritable lieu des existences, et on aurait raison de considérer l'être même comme un incessant devenir. Son identité fondamentale serait effacée.

119. Mais le temps, qui est le principe de changement, ne change pas lui-même: il n'a pas de parties réellement séparables. Il est, si l'on peut dire, un point de vue permanent de l'esprit. Il n'y a que son contenu qui change: encore y a-t-il dans tout être réel une sorte d'effort pour dégager sa réalité, en accusant son indépendance à l'égard du changement, pour durer: le rôle du temps est de permettre à un être fini de manifester le contenu de son essence en modifiant incessamment les rapports qui l'unissent à l'univers même où elle est placée.

120. Il en rend tour à tour présents les différents éléments; au moment même où il atteste leur caractère borné en les laissant tomber dans le néant du passé, il venait de les élever dans le présent jusqu'à l'éternité. C'est le temps aussi qui, liant toutes les phases du devenir, met en valeur la durée de l'espace et la pérennité de l'acte intellectuel, pendant que notre vue subjective des choses se renouvelle et que tous les êtres déploient selon un sens unique la diversité

de leurs relations mutuelles dans l'espace ou la richesse de leur nature sensible: c'est parce que le temps n'est rien de plus que le sens, qu'il ne comporte pas le plus et le moins comme la vitesse; et c'est parce qu'il ne soutient de rapport qu'avec la notion d'être fini en général, et nullement avec celle de tel être individuel, qu'il est susceptible d'une application universelle et en quelque manière objective.

121. L'être fini ne peut être distingué de l'être sans condition que s'il obtient une place déterminée dans cet univers auquel il reste uni par des relations privilégiées et s'il exprime en même temps, sous un point de vue qui lui est propre, la totalité des choses. Ainsi le mouvement représente la possibilité pour toutes les parties de l'espace d'être parcourues; et cette possibilité, qui n'a de sens d'abord que pour le sujet, entre aussitôt dans l'objectivité et devient une possibilité mutuelle pour tous les objets finis d'occuper des positions réciproques variables.

122. Le devenir qualitatif exprime de même la possibilité pour tous les êtres réels de manifester leur originalité à un sujet et par suite leur originalité comme êtres empiriques. Par le mouvement et la qualité l'être fini rejoint le tout; mais dans l'unité de son développement il doit porter à la fois le témoignage de ses limites et de sa participation à l'éternité.

123. L'intelligence est au flux de la vie sensible ce que l'espace est au devenir qualitatif. Le caractère inséparable du permanent et du variable peut s'exprimer tour à tour dans le langage de la vie et dans le langage de la matière. Mais, puisque le temps est subjectif dans son origine, il ne faut pas s'étonner si le devenir qualitatif vient se confondre avec la vie sensible au point que l'univers tout entier se transforme en un jeu d'apparences.

124. Cependant, l'essence de la matière reste une étendue intelligible, immobile, mais qui est à la fois le lieu des situations et le support du mouvement et de la qualité. Le devenir ne l'atteint pas. Celui-ci oriente l'ensemble des choses par rapport à l'existence personnelle. Le temps, sans abolir le ferme contact que la subjectivité garde dans le présent avec l'existence pure, entraîne les êtres dans

un mouvement qui leur est propre; de la passivité brute des simples données il les élève jusqu'à la dignité des existences suffisantes.

125. La vue d'une partie de l'espace enrichit la conscience qui perçoit et la modifie de telle sorte que, si la même partie pouvait être perçue ultérieurement, elle serait cependant perçue autrement. Ainsi l'identité de l'espace appelle à soi la diversité qualitative, dès que le devenir est introduit. — Mais l'idée d'évolution, par où se réalise l'unité des qualités, n'a de sens que grâce à une sorte d'objectivation de la mémoire. Quant à la mémoire, elle réalisait aussitôt l'unité du devenir subjectif, puisque la sensibilité n'est rien de plus que l'intelligence permanente considérée dans ses limites. Cependant, la mémoire portera sur le contenu passif de la conscience, sur les données pures qui tendent à se disséminer au moment même où elles apparaissent; les actes psychologiques proprement dits ne perdent jamais contact avec l'activité éternelle de l'esprit, et, si on les rappelle, ils ne sont plus le fantôme d'une réalité évanouie, ils retrouvent dans le présent toute leur force et toute leur nouveauté.

IV

DÉDUCTION DU MOUVEMENT

126. D'une manière générale, on peut dire que le mouvement résulte de la synthèse de l'étendue et de la durée. Mais la déduction du mouvement a pour objet de montrer comment cette synthèse s'opère, pourquoi elle doit nécessairement s'opérer et quelles conséquences le mouvement introduit dans la théorie de l'espace réel et dans la mesure de la durée.

127. L'espace pur est, nous le savons, le lieu des situations. Même si ces situations sont toutes différentes, même s'il existe déjà dans l'espace des corps individualisés, l'union du temps et de l'espace ne suffit pas encore à engendrer le mouvement. Tout au plus peut-on dire que l'espace entier avec les corps qu'il enferme se trouve entraîné dans le devenir, dans un devenir uniforme caractérisé par un déroulement indéfini de qualités.

128. Le mouvement est une propriété des objets particuliers: en effet l'espace et la totalité des choses ont la même ampleur: de telle sorte que si l'univers était animé d'un mouvement d'ensemble, il faudrait supposer un espace plus vaste où le mouvement se déploierait, ce qui serait la réalisation d'une abstraction absurde. Mais de plus, le mouvement est relatif: on ne peut l'apprécier que par rapport à un repère supposé immobile, ou par rapport à un autre mou-

vement de nature différente. Or, dans l'hypothèse d'un mouvement inhérent au monde, tout repère nous ferait défaut.

129. De plus, l'écoulement du temps ne peut pas suffire à caractériser le changement relatif de situation des corps dans l'espace : car le temps n'a pas de vitesse ; il a un sens ; et, bien que l'on puisse affirmer que l'écoulement temporel est uniforme, — ce qui est une expression empruntée déjà au langage de la vitesse et équivaut à dire que le sens, sans aucune autre détermination, suffit à épuiser la nature du temps, — pourtant l'écoulement n'est pas capable à lui seul de définir le propre de la variation de lieu. En effet, la variation qualitative est réglée au même degré par le devenir temporel ; et à l'intérieur du genre il y a là deux espèces dont il faut énoncer les différences.

130. En joignant à la variation de temps une variation de lieu, on n'obtiendra un produit original que si ces deux facteurs sont liés par un rapport nouveau qui est la vitesse ; mais le mouvement est une propriété individuelle des corps, de telle sorte que toutes les vitesses doivent être différentes, faute de quoi le mouvement ne pourrait pas être perçu ; si l'on prend pour repère un corps que l'on suppose immobile, c'est comme si on lui attribuait dans le système des choses relatives une vitesse zéro. Il ne faut pas s'étonner que tous les corps possèdent nécessairement une vitesse caractéristique : c'est une suite de l'individualisation ; l'espace et le temps nous avaient permis de leur attribuer une double originalité de situation ; après le mouvement, la force et la qualité compléteront le cercle des déterminations concrètes.

131. L'espace et le temps ont deux propriétés différentes : d'une part ils donnent l'un et l'autre à chaque élément de l'univers une place unique que l'on ne peut pas confondre avec une autre et que cet élément ne peut pas échanger contre une autre, tout au moins si ces notions sont considérées isolément. D'autre part, étant des lieux de situations, ils gardent un caractère abstrait et par conséquent leurs différentes parties sont respectivement comparables ; l'étendue est comparable à l'étendue et la durée à la durée. C'est ce qu'on exprime parfois en disant que l'espace et le temps sont des milieux. Nous savons pourtant que le temps ne devient un milieu qu'en perdant ses caractères propres pour se laisser pénétrer par les caractères de l'espace, qu'en cessant d'être un acte pour devenir une

donnée. Mais il se prête en un sens à cette interprétation précisément parce que le mouvement est une sorte de médiateur qui, unissant l'étendue et la durée, nous porte à confondre leurs propriétés. Toutefois, dans cette mutuelle influence, il convient de remarquer que c'est l'espace qui fournit les éléments comparables, puisque toutes ses parties sont données simultanément, persistent après avoir été données, et rendent possibles à la fois les comparaisons et la vérification des comparaisons, tandis que le temps, au contraire, toujours évanouissant et par suite rebelle aux comparaisons, nous permet pourtant d'effectuer cet acte de comparer, sans lequel l'homogénéité de l'espace ne pourrait jamais être manifestée.

132. Avec le mouvement nous tenons l'élément central de la doctrine de la matière. Le mouvement est un terme complexe, mais qui, en unissant l'étendue et la durée, les concrétise l'une et l'autre. Jusque-là, l'étendue et la durée fixaient seulement la place réelle des objets dans le monde; en elles-mêmes et comme champ des possibilités, elles gardaient un caractère abstrait; c'est pour cela qu'on pouvait les penser séparément. Le rôle du mouvement est de les associer d'une manière si étroite qu'elles s'individualisent du même coup et fassent pour la première fois apparaître dans le monde un phénomène. C'est que, par le mouvement, le temps, qui dans son origine est subjectif, l'espace, qui est objectif, témoignent de leur invincible réciprocité dans la constitution du monde empirique: l'indétermination de l'écoulement pur assigné entre deux termes de lieu donne à chaque objet non seulement un parcours, mais un rythme de parcours, qui suffit à fixer son caractère réel à l'égard d'un monde spatial et temporel. Notons que le mouvement appartient au monde de la nature et non au monde intérieur, bien que l'écoulement temporel n'ait de sens que pour une subjectivité; cependant, cette subjectivité fait partie du système des choses, et la vitesse qui représente sa trace dans l'univers extérieur reste une propriété spécifique des objets. D'autre part, si on peut s'étonner que, dans cette union de l'indétermination et du terme qui est nécessaire et suffit pour former une réalité, le terme vienne de la matière et du dehors et l'indétermination du dedans et de l'acte, il suffit de remarquer qu'il doit en être ainsi si l'on veut que le mouvement soit, comme il l'est en réalité, un phénomène physique, que dans la déduction de la force et de la qualité qui appartiennent, dans le principe, au monde des actes et non pas des données, c'est du temps au

contraire que viendra la détermination et de l'espace l'indétermination, et que d'ailleurs, bien que la vitesse prise à part soit une donnée ou un fait, elle ne peut pourtant prendre un sens qu'au moment où elle est effectivement réalisée et vécue, c'est-à-dire par un acte.

133. Avec le mouvement on n'a encore affaire qu'à un phénomène: mais, du moins, ce phénomène réalisait dans le particulier la synthèse des abstraits espace et temps. De l'individualisation de la position on passait à l'individualisation du fait. Ne fallait-il pas que dans le fait la forme primitive de l'existence et la forme primitive du devenir vinssent s'associer? Mais un fait n'est pas encore une chose, un corps, ni à plus forte raison un être. Pour cela la force et la qualité sont nécessaires; ce sont les facteurs de l'individualisation parfaite, et la force achève de déterminer toute réalité qui se déploie dans le temps, comme la qualité achève de déterminer toute réalité déployée dans l'espace. On comprend, par suite, comment le mouvement peut être, en tant que terme complexe et déjà réel, un intermédiaire entre les deux catégories de l'abstrait et les deux catégories du concret. En joignant l'espace et le temps il les appelle tous deux à la phénoménalité objective. Mais, en permettant à l'esprit de passer de l'espace et du temps à la force et à la qualité, il fait remonter celles-ci jusqu'à la source de l'intelligibilité abstraite.

134. La force et la qualité sont des intensités et non pas des grandeurs: les forces ne peuvent pas être comparées directement entre elles au point de vue de la quantité, non plus que les qualités. Et la raison profonde en est qu'elles ne forment pas, comme l'espace et le temps, des milieux réels et pourtant doués, quand on les prend à part, de l'homogénéité abstraite. Hors du particulier elles ne peuvent être représentées; et il n'y a que la particularité de la position qui soit susceptible d'être embrassée isolément par la pensée et de fournir une matière pour des concepts généraux. Puisque ces concepts ne sont pas pour un être fini le dernier mot de la détermination du réel, puisqu'ils sont encore plus près de l'origine intelligible des choses que de l'aspect original qu'elles offrent à notre sensibilité et à notre action, puisqu'ils atteignent ce qu'il y a d'universel et de divin dans le monde réel, et non ce qu'il y a en lui d'individuel et de fini, il est inévitable aussi qu'ils nous présentent l'univers comme infini, — ce qui montre l'impossibilité pour un être

particulier à la fois de l'embrasser et de supposer qu'il existe quelque chose au delà, — et qu'en donnant à chaque objet une place unique et privilégiée dans le monde, ils fassent pourtant de l'ensemble des objets une sorte de champ commun où ils pourront être comparés, où ils témoigneront de l'identité de leur origine, de leur commune substance, de l'unité du principe intelligible qui forme l'essence du réel et domine toutes choses.

135. Mais, si la force et la qualité ne possèdent aucun de ces caractères et ne constituent pas des milieux, c'est dans ces milieux pourtant qu'elles apparaissent, et les rapports originaux qu'elles soutiennent avec eux offriront une base pour des comparaisons et des mesures indirectes.

136. Déjà il convient de remarquer qu'il ne suffira pas d'inventer une unité originale pour désigner dans le langage de la force et de la qualité des grandeurs correspondantes à celles qui peuvent être obtenues directement dans la mesure du volume d'un corps ou de la durée d'un être. S'il en était ainsi, en effet, l'espace, le temps, la force et la qualité ne différeraient point spécifiquement: chacun des objets réels posséderait une simplicité originelle qui ne s'exprimerait par des attributs multiples que d'une manière artificielle et illusoire. Mais, si la simplicité est caractéristique de l'être premier et de l'acte ou, si l'on veut, de l'esprit, il est évident, au contraire, que tout être donné possède une complexité hors de laquelle il ne pourrait être ni donné, ni pensé. Et si notre déduction est fondée, si les attributs que nous énumérons dans la matière sont réellement distincts, il faut aussi que tous les objets réels possèdent, relativement à chacun d'eux, une détermination originale qui, bien que donnée avec les voisines, ne peut pas en être tirée et ne les représente en aucune manière. Autrement les hommes les plus grands vivraient aussi le plus longtemps, seraient les plus forts et les mieux doués.

137. L'originalité de la vitesse suppose aussi que le temps et l'espace s'associent selon un rapport nouveau, excluant la simple équivalence des nombres qui les mesurent: d'abord, aucune équivalence de ce genre n'est possible entre des facteurs hétérogènes; ensuite la vitesse comporte toujours des déterminations spécifiquement non concordantes des deux éléments qui la forment, sans quoi elle se confondrait avec eux, et le mouvement ne serait plus une

réalité indépendante et perceptible; enfin il n'y a que des vitesses particulières, ce qui implique entre les deux facteurs une forme d'association qui n'est jamais valable que pour un cas.

138. On s'est borné jusqu'ici à définir le mouvement; et, comme il est un terme complexe, on l'a défini par synthèse et on a dû montrer sa place dans le système des concepts. Mais nous nous proposons encore de le déduire; et pour cela, il faut revenir à l'analyse et prouver qu'il est nécessairement impliqué dans le monde matériel tel que nous le connaissons maintenant, c'est-à-dire répandu dans l'espace et entraîné dans le devenir.

139. Après avoir déduit l'objectivité, c'est-à-dire l'espace, et l'intériorité, c'est-à-dire le temps, il était encore nécessaire de montrer comment ils s'unissent pour former la réalité. Le réel n'est pas l'abstrait: il n'apparaît que lorsque toutes les déterminations conceptuelles sont venues se croiser en lui. Et ces déterminations sont en nombre fini, faute de quoi le réel ne serait jamais réalisé pour l'être fini. — Or, jusqu'ici, la rencontre du temps et de l'espace ne s'est produite pour l'individu que par une limite et dans le présent. Mais la réalité à laquelle l'individu participe alors, ce n'est pas la matière, c'est l'être sans condition, l'être éternel; aussi bien l'individu prend-il conscience par là de son existence, de ses limites et de cette totalité des choses où il est placé et qui le dépasse. — Dans une théorie de la matière, c'est au donné qu'il faut revenir, et de fait il faut expliquer pourquoi le donné réel s'offre à une sensibilité comme enveloppant la mobilité.

140. La définition initiale de la matière comme système de données impliquait l'existence d'un sujet limité et par conséquent d'une sensibilité. Mais, bien qu'il fût possible déjà de constituer une idéologie de la matière dans une étendue purement intelligible, il fallait encore caractériser la nature de la sensibilité pour apercevoir les propriétés réelles d'une matière humaine répondant aux conditions de la vie perceptive et de l'action. Il faut pour cela que la matière devienne phénoménale.

141. Cela n'est possible que si la matière est emportée dans le devenir subjectif. Elle ne peut l'être en demeurant la matière, c'est-à-dire en s'opposant au moi, qu'à condition que le devenir objectif

puisse être distingué, — en restant conditionné par lui, — de l'écoulement des états intérieurs. Et il ne peut l'être que si la durée devient une propriété des corps indivisiblement relative au lieu où ils sont placés. Or, puisque la durée possède toujours un même cours, il faut que le lieu d'un corps puisse changer d'une manière variée et même infiniment variée pour une durée quelconque. Telle est la nature de la vitesse.

142. On comprend dès lors pourquoi la vitesse est le premier phénomène objectif individualisé. Elle est un phénomène, puisque l'espace, au lieu de se suffire, doit être traversé, pour la former, par la durée, qui exprime le cours même de notre activité subjective. Elle reste objective, puisque c'est l'espace qui la mesure et, de fait, un espace qui ne change pas autrement que dans sa relation à la vie de l'agent qui le parcourt. Enfin, elle individualise l'univers matériel, puisque, si le temps et l'espace sont l'un et l'autre indéfinis, il faut que le rapport qui s'établit entre eux à chaque instant soit fini, sans quoi il ne présenterait ni variété, ni réalité: il ne pourrait être ni perçu, ni conçu.

143. Si, d'une manière plus grossière, on considère non plus la vitesse, mais le mouvement réellement accompli, on s'aperçoit plus clairement encore que le mouvement introduit pour la première fois dans le monde la possibilité d'une détermination finie. Rien ne nous permet en effet soit de fixer des bornes à l'espace, soit de suspendre le cours du temps. Mais il est toujours possible, au moins idéalement, de rompre la liaison que le mouvement établit entre eux, c'est-à-dire qu'un objet en un instant quelconque peut poursuivre son devenir, sans changer son lieu relatif. — Si on objecte que dans l'espace il est possible aussi de fixer des frontières, il suffit de remarquer que ces frontières seront en effet fixées par un mouvement, et, en vérité, par un mouvement fini.

144. Cependant, l'espace ne peut être ni phénoménalisé, ni individualisé; il ne peut entrer en rapport avec une subjectivité temporelle qu'à condition de constituer lui-même un système d'éléments relatifs. Pris dans sa totalité, isolé de ses déterminations, l'espace est immobile et intelligible absolument. Du moment que la durée y pénètre, il faut que tous les éléments qui le forment soient animés d'une vitesse caractéristique. Cette vitesse est finie. Elle est donc,

comme la situation, originale pour chacun des termes auxquels elle s'applique. Et les vitesses ne peuvent être saisies que si on les compare soit à des vitesses différentes, soit à une immobilité supposée, mais essentiellement impossible.

145. La relativité des vitesses dégage du même coup la relativité des situations. Les situations n'ont une fixité réelle que dans une étendue intelligible. Dès que les éléments de l'étendue sont susceptibles de recevoir des vitesses différentes, leur situation respective se modifie indéfiniment. Et c'est toujours en fonction d'un mouvement relatif connu, ou d'un mouvement inconnu et supposé nul, que la situation sera appréciée. Elle est donc devenue elle-même relative.

146. Mais cette relativité des vitesses et des situations exprime avec une merveilleuse clarté non seulement la liaison du sujet avec l'objet, mais, plus profondément, le rapport de la partie au tout. En effet, si l'être fini ne peut en aucun cas atteindre l'infini, il faut que l'existence même de l'être total soit témoignée à ses yeux par l'interdépendance de toutes les parties qu'il y distingue. Et cette interdépendance apparaîtra soit que l'on considère, dans l'univers, la vitesse, où l'activité essentielle à l'existence trouve une réalisation objective, soit que l'on considère la situation, où l'existence avait paru d'abord se figer dans l'immobilité d'une donnée pure.

147. Mais le rapport de la partie au tout s'exprime dans le mouvement d'une manière plus précise encore. Chacun des êtres individuels possède des limites dans l'espace et une situation originale et unique. Mais le mouvement le rend capable d'occuper au moins idéalement toutes les positions qui dans le moment présent sont extérieures à lui. Ainsi une certaine compatibilité entre la partie et le tout, entre le fini et l'infini, se trouve exprimée par le mouvement. Et, si l'individu ne parcourt pas en fait toutes ces positions, c'est parce que le mouvement qu'il doit accomplir n'est pas instantané et que sa propre durée a des limites qui expriment dans le temps ses limites spatiales et ses limites essentielles.

148. Le mouvement possède dans l'espace comme dans le temps un point d'origine et un point d'arrivée. Mais, puisque ni l'un ni l'autre de ces deux parcours ne constitue sa nature propre, il

s'ensuit que le rapport que nous établissons entre eux peut être pensé à chaque instant hors des parcours par lesquels il se réalise et se mesure; et ce rapport, qui est la vitesse, n'a de valeur que dans le présent et donne par là au mouvement et à la relativité même une place dans le système des choses réelles, dans l'éternité.

149. On remarquera en même temps que la vitesse donne à la matière un caractère d'activité et une sorte de vie, qui montre le lien de la matière à l'esprit et le caractère essentiellement spirituel du principe des choses. Dans l'expérience même on en trouve une contre-épreuve, si l'on veut considérer que le mouvement réalise entre les positions une unité vécue et que le sujet ne peut la saisir que par un acte et un progrès de sa propre pensée.

150. Mais ce mouvement, en introduisant dans le monde le relatif et le fini, nous permet en même temps d'y reconnaître des corps. De fait, l'espace nous offrait le champ primitif de toutes les distinctions possibles et réelles, de toutes les distinctions possibles, — puisque c'est dans l'espace que toutes les frontières idéales doivent être tracées, — de toutes les distinctions réelles, — puisque la différence des lieux soutient nécessairement et exprime la différence des choses. Mais, si l'on ne dépasse pas la spatialité, on aboutit à distinguer autant de formes caractéristiques de la réalité qu'il existe de situations, c'est-à-dire qu'on se perd dans l'indéterminé.

151. Un corps est toujours situé, mais sa réalité n'est pas épuisée par le lieu; bien plus, dans un espace relatif, ce lieu est variable. Mais le corps doit posséder des frontières approximativement fixes, — sans lesquelles il n'enfermerait pas un espace, il serait une limite et non une chose; il doit avoir une certaine homogénéité qualitative, — faute de quoi il n'offrirait de prise ni à l'intellect, ni à la sensibilité, pour entrer dans l'unité d'une représentation; enfin, il faut encore qu'il offre à la perception une base et à l'action un point d'appui, c'est-à-dire qu'il soit toujours à quelque degré comparable avec le corps propre; — autrement le sujet ne pourrait lui attribuer aucune réalité objective et il ne pourrait pas faire partie de notre expérience.

152. Un corps ne conquiert dans le monde son indépendance qu'à condition d'affirmer cette indépendance d'une manière sensible,

en recevant un mouvement propre qui l'oppose aux corps voisins et l'en distingue. — Et le mouvement étant à la fois nécessaire, fini, et relatif, il est donc nécessaire aussi qu'il y ait des corps dans le monde.

153. Les délimitations que nous traçons dans l'espace immobile suffisent à isoler certaines parties de toutes les autres et à leur conférer une sorte d'autonomie. Mais, premièrement, cette division suppose un mouvement idéal; en second lieu, elle reste artificielle jusqu'au moment où la partie ainsi isolée devient capable de se mouvoir d'un mouvement d'ensemble et de se détacher réellement du reste des choses. Par là se réalise le passage de l'indépendance abstraite à l'indépendance concrète.

154. Et il faut que les corps, qui diffèrent de lieu dès le principe, diffèrent aussi de forme, puisque les mouvements qui les découpent sont tous différents par essence.

155. Il n'est pas nécessaire qu'un corps soit animé d'un mouvement réel et sensible pour acquérir l'indépendance conceptuelle. Il suffit que ce mouvement soit possible. — C'est ainsi que certains éléments de l'univers qui paraissent figés dans l'immobilité ou qui sont entraînés avec d'autres dans un mouvement commun ne dégagent pas moins leur originalité, soit parce que négativement rien ne s'oppose à leur mouvement propre, soit parce que l'originalité de leurs qualités, sur laquelle nous reviendrons plus tard, nous convie à leur attribuer aussi une originalité mécanique.

156. La théorie de la divisibilité réelle de la matière à l'infini est inséparable de la déduction du mouvement. La confiance que l'on accorde à la méthode synthétique devait conduire à une conception granuleuse de la matière, car, pour que la synthèse soit opérante, il faut un premier terme réel et par conséquent étendu, mais inanalysable, et, par suite, d'une résistance parfaite. Dès lors il n'y aurait pas convenance entre la divisibilité de l'étendue et la divisibilité de la matière, outre que l'on soulève du même coup des difficultés inhérentes à la nature de ce premier terme, qui ne peut plus être défini par les propriétés du composé qu'il forme, et à l'existence d'un espace vide où son mouvement se déploie.

157. De fait, il faut que la divisibilité de la matière soit poussée aussi loin que la divisibilité de l'espace. Et pour témoigner en faveur de notre thèse, il n'existe pas d'élément qui soit le plus petit et auquel il ne faille prêter en fin de compte, non seulement un mouvement propre, mais un mouvement intérieur de ses parties constitutives. Là où les raisons mécaniques manquent, les propriétés caloriques et électriques viennent vaincre les résistances du physicien.

158. Car le physicien se trouve pris entre deux besoins opposés: le besoin de s'arrêter quelque part dans l'analyse pour que la reconstruction synthétique ait un point d'origine, et le besoin de pousser indéfiniment la division de la matière et de l'espace. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce dernier besoin est non seulement le plus pressant, parce qu'il correspond à la fois à la constitution de l'esprit et à celle des choses, mais encore qu'il vient entraver le premier, qui prétend tailler l'univers à la mesure de notre entendement fini, — dès qu'on prend en considération les propriétés organiques du réel.

159. Aussi loin que notre vue s'étende, aussi loin que nous puissions distinguer dans l'univers des parties ou des éléments, il faudra qu'ils glissent les uns sur les autres et qu'on puisse distinguer dans chacun d'eux, au moins conceptuellement, des termes composants jouissant pour leur compte d'une autonomie réglée. Notre analyse empirique ou intellectuelle ne peut pas prendre fin; et bien qu'un terme fût considéré comme le dernier empiriquement, — à supposer que les instruments soient astreints à la considération d'une limite physique et sensible au delà de laquelle ils ne pourraient pas même être construits, — il faudrait encore, pour qu'il fût réel, qu'il restât soumis à une analyse intellectuelle hypothétique.

160. Cependant la question va plus loin; on nous presse et l'on nous dit: «l'infini ne peut être réalisé, et d'autre part la matière existe; elle ne se perd pas dans l'indétermination; ses éléments derniers sont là au milieu du réel: ils sont donc présents et finis.» Mais c'est mal reconnaître la nature des corps: premièrement, la réalité des corps extérieurs exprime toujours une certaine proportion avec le corps propre, de telle sorte qu'il ne faut pas s'étonner si la divisibilité des corps s'accroît chaque jour à mesure que notre

perception s'affine ou que l'industrie des instruments progresse; d'autre part, on peut concevoir des êtres beaucoup plus petits et beaucoup plus délicats qui pousseraient beaucoup plus loin que les hommes la division réelle; enfin il ne peut pas exister de corps limite qui serait le dernier et le plus simple, parce qu'il n'existe pas de sensibilité dernière qui serait la plus ténue de toutes, et comme une sorte de sensibilité limite et d'étalon de l'objectivité.

161. Si le mouvement créateur de l'esprit est une analyse et non une synthèse, c'est parce qu'on doit nécessairement aller d'une intelligibilité pure et inconditionnelle à une intelligibilité finie et divisée. Au contraire, la synthèse part d'une donnée première et intelligible ou d'une relation indéterminée pour reconstruire l'univers selon des rapports intelligibles, qui sont donnés à leur tour comme constitutifs de notre activité, mais sans qu'on en puisse voir l'origine, ni la valeur dans l'absolu. — Ce rôle privilégié de l'analyse nous conduit à considérer le tout comme antérieur à la partie et le corps comme le résultat non pas d'une fusion d'éléments, mais d'une distinction opérée dans l'univers conformément à certains besoins logiques ou pratiques. De sorte qu'il n'existe de corps que pour l'homme et dans la mesure où des distinctions toujours nouvelles peuvent être introduites dans une réalité, dont l'abondance et la délicatesse surpassent infiniment tous les résultats qu'obtiendra jamais un être fini dans son analyse. Celle-ci trouvera devant elle un champ de possibilités indéfini et toujours renouvelé: mais, qu'il existe dans le monde des éléments possibles, encore indéterminés, cela ne veut dire ni qu'ils existent en soi avant d'avoir été découverts, — puisque, hors de tout rapport avec l'individu, ces pièces élémentaires de l'expérience ne pourraient même pas être représentées comme possibles, — ni pourtant qu'ils soient artificiels et créés par nous librement, — puisque toutes les parties du monde forment certainement une harmonie et que, jusque dans les plus lointaines, une proportion peut s'établir entre l'individu et elles. Maintenant, si l'on demande en quoi consiste cette divisibilité des corps, hors de toute sensibilité et de toute activité individuelle, — à supposer qu'en ce cas la matière même ne dût pas s'évanouir, — on répondra que la réalité est épuisée alors par l'étendue considérée comme l'intelligibilité donnée, et qu'il existe seulement des positions qui sont infinies en nombre et en diversité.

162. La distinction des corps est l'effet d'une analyse temporelle. Objectivement, elle se fonde sur le mouvement. Mais le mouvement lui-même intègre la durée dans les choses extérieures. Et la divisibilité à l'infini des corps n'est qu'une expression de la continuité et de l'infinité du temps. Introduisez dans le monde un élément dernier, non seulement l'intelligence se heurte contre cette borne, mais la durée reste dès lors étrangère et hétérogène au monde réel : elle n'y pénètre plus comme élément constitutif. La division réelle des corps ne cessera jamais, pas plus que l'écoulement du temps ne peut à un moment déterminé prendre fin.⁽¹⁾ Dans la divisibilité de l'étendue, on trouvait à la fois une sorte de cristallisation primitive de l'intelligibilité et toute la force de cette propriété essentielle. Si maintenant nous faisons abstraction de la durée, les corps s'évanouissent et se perdent dans la divisibilité parfaite du monde géométrique, et il est nécessaire qu'il en soit ainsi, puisque les individus disparaissent aussi, qu'il n'est plus indispensable d'aboutir à des représentations finies des éléments et du tout, et que la réalité est réintégrée dans la richesse infinie de tous ses aspects, dans la clarté limpide de toutes les situations et de tous les rapports.

163. Le mouvement, qui est le père des corps, est aussi le père des nombres. En effet, le nombre est caractérisé par la discontinuité abstraite ; or, le temps est la continuité essentielle et cette continuité appartient aussi à l'espace, dès qu'au lieu de le considérer comme une diversité pure, on se le représente en le parcourant. Ni dans l'espace, ni dans le temps, il n'y a place pour la discontinuité. Mais, si le mouvement, au lieu de n'être qu'un moyen employé pour connaître l'espace, est considéré comme un objet propre, comme le produit de l'association de l'espace et du temps, il peut, puisqu'il est nécessairement fini, être tour à tour interrompu et repris. Ainsi la liaison de l'espace et du temps peut être dénouée à tout moment et les éléments qui la constituent considérés isolément.

164. Si l'espace est considéré comme une diversité pure, l'esprit, qui est un acte permanent, peut, tandis qu'il le parcourt d'un

(1) Supposer que cette division puisse cesser, ou qu'il y ait des indivisibles, c'est supposer que l'esprit peut cesser d'exercer son activité, c'est-à-dire, cesser d'être.

mouvement continu, introduire dans ce mouvement des pauses volontaires, régulières ou irrégulières, longues ou brèves. Pendant ces pauses, la vie continue à s'écouler, et l'espace à s'étendre devant le regard; mais leur existence est de nouveau séparée; de sorte que la discontinuité qui n'existait ni dans les choses, ni dans la pensée, fait pour la première fois son apparition dans le monde. De fait, on peut dire que, dès qu'on a distingué dans l'ensemble de l'univers un être fini, la discontinuité existait: cela est vrai, mais le fini ne peut être affranchi dans l'infini et appelé à l'existence que par un mouvement et même par un mouvement qui s'achève. De sorte que notre théorie du mouvement illustre et confirme, par l'indication d'un procédé technique approprié, la transition conceptuelle que les exigences de la raison nous avaient présentée comme nécessaire, antérieurement à toute représentation empruntée au monde empirique.

165. La discontinuité numérique est abstraite et irréelle. Elle n'est pas calquée sur la discontinuité corporelle. Sans quoi, elle n'aurait ni universalité, ni exactitude. Il faut pour la former que l'esprit n'ait affaire qu'à lui-même. Aussi peut-on la considérer comme possédant une pureté conceptuelle à laquelle la géométrie n'atteint pas. En effet l'étendue ne nous fournit que le moyen de dégager le nombre par l'intermédiaire du mouvement; mais en soi le nombre est purement spirituel: c'est un acte qui s'achève et qui recommence indéfiniment. L'étendue continue à le soutenir, dès qu'on veut l'imaginer, puisqu'on n' imagine que des données; mais le nombre, qui est un acte pur, ne se laisse pas imaginer en lui-même; il faut à chaque instant le repenser, le recréer pour qu'il soit.

166. Aussi, pour construire les nombres, il suffit que l'étendue soit donnée en elle-même sans les corps, et comme une étoffe qu'un mouvement idéal peut découper à volonté. La série des entiers représente le nombre sous sa forme la plus originale et la plus profonde. Tout parcours effectué dans l'espace sans pause correspond à l'unité; cette unité vient de l'esprit et exprime son essence, alors que les données forment nécessairement une multiplicité, une confusion brutale où l'esprit doit se sentir débordé. De là les efforts toujours infructueux et toujours renouvelés pour briser cette étendue qui est donnée entre l'origine et le terme du mouvement le plus simple, pour représenter toutes ses positions par des nombres nouveaux

qui maintiendraient la discontinuité en abolissant l'intervalle. Mais les artifices les plus spécieux de la mathématique se heurtent à une impossibilité métaphysique, puisque l'acte et la donnée s'opposent d'une manière essentielle aux yeux de tout être fini et ne peuvent se rejoindre qu'en Dieu.

167. L'unité, étant l'esprit même en acte, a une valeur absolue, quel que soit l'espace parcouru. Aussi l'inégalité des vitesses ou des espaces ne peut-elle altérer l'identité de l'unité arithmétique, pourvu que des pauses au moins idéales s'introduisent dans le parcours effectué. Cependant l'imagination a intérêt à figurer l'identité des unités dans le monde des données par des espaces égaux parcourus dans des temps égaux, bien que, l'acte demeurant identique dans son essence, elle puisse négliger la vitesse, qui n'est qu'un intermédiaire, et se contenter de l'égalité des espaces.

168. L'unité est donc une sorte de matérialisation idéale de l'identité de l'esprit; elle est si attachée à l'esprit qu'elle reste toujours un acte, et pourtant elle a besoin de l'espace et même du mouvement qui le découpe, sans quoi elle ne serait pas une identité finie. Elle représente aussi la réalité du corps, mais sous une forme abstraite, et il n'y a pas hétérogénéité entre les unités qui s'ajoutent. Elle est, si l'on veut, la forme qui individualise chaque corps, considérée à part du corps qu'elle individualise. Mais la réalité du corps exigeait pour qu'il fût achevé et fini, qu'il figurât l'identité parfaite de la pensée pure.

169. Cependant les pauses dont nous parlons ont un caractère idéal. Elles ne sont fondées ni dans la nature du donné, ni dans la nature de la pensée. Aussi sont-elles non seulement artificielles, mais provisoires. La discontinuité, à la fois par son origine et par le champ auquel on l'applique, va à l'infini, et l'idée de série ou d'addition est inséparable de l'unité. Mais, tandis que dans l'espace réel toutes les positions sont spécifiquement différentes, tandis que tous les actes finis de l'esprit possèdent inévitablement une originalité temporelle, l'unité, — qui est à la fois une donnée abstraite et un acte sans contenu, — s'ajoute à l'unité sans introduire dans le réel d'autre propriété que celle qui résulte d'un mouvement idéal qui reprend et d'une pause nouvelle qui le suspend. Ainsi l'homogénéité

quantitative, comme détermination purement abstraite, vient se superposer à la diversité réelle, et l'étendue elle-même, malgré la diversité effective des positions, apparaîtra, sous l'influence du nombre, comme un champ homogène où la différence des positions exclut toute différence de qualité: à quoi contribuait aussi la notion de mouvement, puisqu'elle introduisait aussitôt la relativité de la position. Remarquons toutefois que l'on peut si difficilement s'arracher à l'hétérogénéité caractéristique de l'être que l'on est obligé de considérer les différents nombres comme possédant pourtant une originalité plus que collective. Il ne s'agit pas seulement dans les nombres de collections différant par le plus ou le moins; chacune de ces collections possède, par rapport aux actes dont l'esprit est capable à son égard et par rapport à toutes les autres, une originalité que l'arithmétique constate et ramène à des lois.

170. La constitution du nombre nous conduira d'abord à essayer de représenter toute forme de réalité dans le langage numérique, ensuite à refaire par synthèse l'univers entier, afin d'en rendre compte. De fait, ces deux tendances se réduisent au même point: elles ont leur source commune dans la clarté parfaite de ce monde purement abstrait que l'on peut créer avec des actes séparés de la pensée. Mais l'origine du nombre témoigne suffisamment à la fois en faveur de sa valeur technique et des limites de son emploi: il provient d'une activité intelligente finie; il suppose un monde déjà découpé par le mouvement et qui le déborde de toutes parts, et il fournit pourtant un fil conducteur précieux qui nous permet d'en parcourir l'inépuisable richesse.

171. C'est en raison de ces caractères propres de la diversité construite des nombres et de la diversité réelle des corps que l'on essaiera de représenter et même d'obtenir le monde par des synthèses abstraites, qu'on y introduira, grâce au nombre, une clarté et, comme nous le verrons plus tard, certains modes d'action destinés à satisfaire notre individualité finie, — avec cette réserve que ce tableau sera relatif, figuratif et technique, mais que, loin d'épuiser le réel, il sera même incapable de le représenter dans son essence. De là le champ indéfini des recherches de la science, son ambition toujours déçue et l'impossibilité pour la pensée d'y voir une métaphysique.

172. En même temps que le nombre apparaît, la mesure devient possible; et la mesure n'est pas une utilisation postérieure du nombre: elle est impliquée dans le procédé par lequel le nombre est obtenu. Il suffira de montrer le rôle joué dans la théorie de la mesure par les propriétés caractéristiques de l'étendue. Il est évident, en effet, que le nombre exprime les résultats de la mesure, mais que celle-ci a pour objet l'étendue, et même une étendue découpée par le mouvement. C'est que la mesure suppose la notion d'une identité quantitative entre les éléments comparés: mais ces éléments sont réels, ils sont donc diversement situés; il faut que leur diversité s'abolisse et que nous puissions, par la superposition, les faire coïncider pour que leur égalité puisse être vérifiée. C'est l'identité des situations réelles qui seule peut mettre en valeur l'identité des grandeurs; et la diversité inhérente à l'espace s'évanouit dans l'homogénéité des nombres qui le mesurent.

173. La relativité des positions nous permet de ne pas considérer leur diversité comme irréductible; et, d'autre part, le mouvement nous permet de faire coïncider deux corps pour les comparer, c'est-à-dire de les identifier sous le regard de la quantité.

174. La mesure est un acte de l'esprit; mais on mesure des données. L'unité arithmétique peut avoir une valeur objective quelconque, puisqu'elle s'exprime par un parcours et s'achève par une pause arbitraire, puisqu'à la faveur d'une synthèse qui s'effectue, elle réalise un acte qui finit: mais elle a besoin, pour être figurée dans l'étendue, d'aboutir à une identité matérielle et perçue. Ainsi naît l'égalité, notion plus grossière que la notion d'unité, mais qui symbolise et multiplie l'unité pour notre imagination.

175. Par une conséquence singulière, l'égalité des espaces et la mesure des espaces, — qui devient possible, puisque l'étendue, en tant qu'étoffe abstraite des comparaisons, représentera le nombre aussi facilement que l'unité, — ont besoin du mouvement pour se réaliser; mais elles peuvent être pensées finalement hors de tout rapport de vitesse, et quel que soit le nombre réel des pauses introduites dans le parcours, — précisément parce que nous tendons à les incorporer au monde réel et que nous oublions les procédés par lesquels nous les avons créées et connues, pour les cristalliser dans l'étendue donnée.

176. Cependant, l'espace n'est pas seulement l'objet et le soutien de toutes les mesures; il est encore le principe sans lequel les mesures seraient dépourvues de validité: il les justifie. En effet, puisque la mesure requiert le mouvement, comment peut-on être assuré que les objets superposés ne sont pas altérés par la translation? Il est évident que de ce point il n'y a aucune vérification empirique, puisque toute vérification de ce genre est astreinte à supposer ce qui précisément est en question. On allègue en général l'homogénéité de l'espace, qui n'est, au sens où on la prend, qu'une hypothèse et, en tout cas, une propriété dérivée. Mais l'espace possède originairement et essentiellement la simultanéité objective et éternelle de toutes ses parties. Ni la durée qui entraîne dans son cours l'univers entier ni le mouvement qui y introduit la diversité des corps ne peuvent corrompre cette propriété primitive. Dès lors, l'identité que la translation accuse et met en valeur entre deux éléments comparés se fonde sur l'impossibilité pour chacun d'eux d'avoir subi une modification quelconque résultant soit de la durée, soit du mouvement, soit d'une autre cause. Les changements demeurent à l'écorce de l'étendue pure, ou plutôt ils expriment la série de ses aspects par rapport à la vie de la conscience; et la relativité des positions incorporait le changement au monde empirique, sans que l'étendue perdît son caractère d'immutabilité, puisqu'en formant la base du devenir elle lui imposait la stabilité de la loi, sans que le devenir aussi perdît rien de son originalité, puisque le même lieu reçoit sans cesse une qualité nouvelle, et qu'en essayant de le déterminer par rapport aux autres lieux il fuit sous la main, ou plus exactement entre dans un système quelconque de variables. Quant au nombre, son caractère abstrait, l'identité de l'acte de pensée sur lequel il se fonde. le choix arbitraire que l'on peut faire des données qui l'objectivent, nous dispensaient de chercher dans la nature de la matière un principe dernier qui justifiât son homogénéité.

177. La géométrie qui compare les situations respectives n'est possible aussi que par des superpositions et des translations. Ce n'est pas parce qu'elle a pour objet une étendue abstraite, — qui doit toujours convenir avec l'étendue réelle, — c'est parce que toutes les parties de l'étendue sont simultanées, que la relativité, en rendant le mouvement possible, permet que ces parties subsistent sans altération dans le parcours qu'elles subissent. Il ne suffit pas, pour que

l'homogénéité de l'espace soit opérante, que l'espace soit défini seulement par le lieu; il faut encore et surtout qu'il soit défini et qu'il puisse durer, sans entrer dans le devenir, comme le champ éternel de toutes les simultanités réelles. Le lieu suffisait à caractériser une homogénéité statique et comme morte; mais cette homogénéité qui résiste au devenir et rend possibles les comparaisons et les mesures ne se réalise que par une simultanéité que rien n'entame, et que la relativité exprime, loin que le changement l'abolisse.

178. Mais on ne mesure pas seulement l'espace, on mesure encore la durée. De fait, l'espace pris en lui-même, considéré comme le lieu immobile de toutes les situations, ne peut pas être mesuré, non plus que la durée proprement dite. Toute comparaison suppose un acte et un mouvement, et même un mouvement fini, où l'union du temps et de l'espace soit tour à tour effectuée et dénouée. Cependant, on fait généralement remarquer contre la possibilité de mesurer la durée qu'elle n'est présente que dans le moment qui passe, et que le sens du temps suffit à faire du passé et de l'avenir un pur néant où toutes les comparaisons deviennent impossibles. En réalité, le temps et l'espace se mesurent par un procédé unique; mais les mesures du temps et de l'espace ont un sens tout à fait différent.

179. L'acte de l'esprit qui mesure, qui effectue le parcours, est, comme acte, identité pure. Mais il découpe le donné d'une manière quelconque et il donne à tout segment, pris isolément, le caractère d'une unité matérialisée. Ainsi, le principe de l'un est dans l'esprit, mais l'image de l'unité est dans les choses; et il faut qu'elle y soit, — sans quoi le champ indéfini du simultané ne pourrait être représenté ni abstraitement, ni numériquement. Cependant, si nous voulons mesurer l'écoulement temporel, c'est-à-dire la continuité spirituelle, nous n'aurons aucun moyen d'y introduire des repères et de la découper en tranches comparables. Elle se développe, en effet, comme une identité en acte, et les différences qualitatives par lesquelles elle se traduit ne peuvent pas en rompre le tissu, puisqu'elles marquent un effort impuissant pour faire descendre l'activité spirituelle dans le monde des données passives, et qu'elles ne peuvent empêcher toutes les frontières qu'on pourrait tracer entre elles de se perdre et tous nos états de se pénétrer nécessairement dans le progrès par lequel la conscience les vit.

180. La mesure de la durée, prise au sens le plus grossier, aboutirait à introduire contradictoirement la simultanéité dans l'écoulement. Mais il n'y a pas dans la conscience un écoulement de choses: il n'y a qu'un même acte qui persiste. Cependant, on voudrait imaginer une sorte d'unité de la vie intérieure, en y distinguant des pulsations indivisibles; or, ces pulsations même seraient faussement considérées comme des objets, et, puisqu'on s'engage sur le terrain des métaphores, il est loisible de parler, malgré cette impossibilité de les diviser, d'une ampleur qualitative originale qui les distingue et d'un intervalle inintelligible qui les sépare. En fait, l'unité appartient indivisiblement à l'acte même de la pensée, et par suite au parcours et à l'écoulement; mais on ne peut l'exprimer, — non plus que la mesure qui la multiplie, — que dans la simultanéité relative des positions.

181. Si le résultat de la mesure offre un caractère indépendant à l'égard du parcours par lequel on l'obtient, c'est que ce résultat est le même, quel que soit l'ordre du parcours: il est réversible. Cependant, pris en lui-même, le parcours ne l'est pas. Et pourtant, il faudrait qu'il le fût, si l'on voulait acquérir, en ce qui concerne l'acte et le devenir, une unité de comparaison et de mesure capable non pas sans doute de subsister, mais d'être reprise et éprouvée dans sa constance même, puisqu'elle pourrait du moins remonter chaque fois jusqu'à son point d'origine, après avoir trouvé son point d'aboutissement. Il y aurait là comme un aller et un retour, et une sorte de balancement qui nous permettrait non pas d'arrêter le devenir, mais d'en retenir à part pourtant un élément, d'y fixer le regard et d'y rapporter en quelque manière tous les changements. — Tous ces artifices sont illusoires; le terme de réversibilité exprime dans le langage des parcours la simultanéité qui appartient aux données; seulement cet acte double n'a d'originalité qu'à l'égard de la simultanéité à laquelle il s'adapte et sans laquelle il ne serait pas possible: en soi il forme deux actes qui s'ajoutent bout à bout ou plutôt qui se fondent l'un dans l'autre, à travers l'unité de notre vie intérieure. On ne peut trouver aucun principe spécifique, aucun fait caractéristique qui nous permette d'introduire dans le devenir des coupures nettes, des unités susceptibles de se remplacer et de s'ajouter. Tous les efforts qui vont dans cette voie sont d'avance condamnés, parce qu'ils altèrent la nature propre de l'activité spirituelle, en la considérant comme un tableau tout fait, — que l'on peut diviser en segments qui

restent, qui sont comparables et associables, — au lieu de remonter jusqu'à son principe, de la suivre dans son jeu uni et toujours nouveau, où l'exclusion mutuelle des parties vient de ses limites et de l'objet auquel elle s'applique, loin d'exprimer son essence qui éclaire et lie les termes les plus divers, comme les rives lointaines et contraires se rassemblent dans l'uniformité d'un beau fleuve.

182. Ne cherchons pas à mesurer le temps. Il faudrait, pour qu'il fut mesurable, que ses éléments fussent donnés tous à la fois, au lieu qu'ils se succèdent selon un ordre que l'on ne peut ni abolir, ni retourner. Mais le temps n'offre même pas, à prendre les choses à la rigueur, des éléments successifs. Il donne aux choses un « sens » pour les individus. Il est le sens des choses; mais, en lui-même, il ne change pas; et, s'il rend possible le mouvement et les mesures, c'est parce qu'il introduit l'identité de l'esprit et le lien dans les aspects variés que l'univers déroule devant les sensibilités des êtres finis; il faut nommément que cette identité persiste dans le mouvement; autrement, les différents lieux ne dégageraient pas leur relativité par rapport à l'individu, qui est débordé par l'espace, mais se le représente, qui possède lui-même une situation et des frontières, mais engage sa propre vie à travers le monde qui l'environne. Dans le mouvement la variété vient de l'étendue et l'identité de la durée: de sorte que la durée même nous offre, au sein de la multiplicité des existences particulières, un visage de l'éternité.

183. Cependant, on mesure l'espace, et, si l'on ne mesure pas le temps, qui n'est pas seulement invariable, mais qui n'est rien de plus que le sens, du moins mesure-t-on les vitesses et l'écoulement des qualités, c'est-à-dire le devenir. Et de fait, c'est qu'on peut mesurer le réel et le donné, mais non pas l'acte même qui mesure. Or, pour mesurer les mouvements, il faut non pas associer l'un à l'autre deux facteurs indépendants d'espace et de temps, mais comparer les mouvements entre eux. Et si on comparait seulement les espaces parcourus on aurait la mesure des espaces et non des mouvements; c'est en effet par un mouvement dont on ne retient que la trace que l'étendue est mesurée: mais peut-on mesurer les vitesses? La vitesse peut être définie par la relativité de certaines parties de l'espace: dans l'instantané, chaque partie ne se distingue pas de l'immobilité et de sa forme éternelle. De plus, cette instantanéité n'est pas réalisable pour l'être fini. En introduisant le mouvement, nous aperce-

vons du même coup la simultanéité de tous les éléments de l'univers et leur relativité. C'est à travers la simultanéité que toutes les mesures sont effectuées; mais on mesure les espaces si on ne tient compte que de cette simultanéité révélée, c'est-à-dire de la grandeur, c'est-à-dire de l'ampleur d'univers qu'un individu embrasse dans son activité continue; on mesure au contraire des vitesses, si l'on tient compte seulement des variations respectives de position que l'on peut observer entre tous les corps réels.

184. Mesurer des vitesses, ce sera donc mesurer des espaces, mais des espaces variables et non des espaces qui subsistent. Or, on ne peut mesurer que par rapport à un repère. On dit en général que ce repère est soit l'immobilité, soit l'uniformité du mouvement. Mais l'immobilité ne peut pas être la propriété d'un corps isolé, qui ne la recevrait que si on l'isolait de la relativité mutuelle, c'est-à-dire de l'existence naturelle: l'immobilité appartient à l'espace pur, à l'espace pris dans sa totalité, et non au corps. Quant à l'uniformité du mouvement, elle est également impossible en soi; et, de fait, elle ne se distingue pas de l'immobilité, puisqu'elle doit permettre à tous les mouvements variés de recevoir par rapport à elle une détermination génériquement identique; pour s'en distinguer, il faudrait qu'il existât hors d'elle un terme immobile qui permettrait d'apprécier cette uniformité même et de la reconnaître dans la variabilité de tous les autres mouvements; elle serait dès lors un repère dérivé et inutile; de plus, elle se heurte à cette objection qu'elle introduit la variété des positions pour la restreindre et l'abolir aussitôt; il n'y a d'uniformité du mouvement qu'abstraite et dans l'instant: c'est un concept indispensable aux équations de la mécanique, mais qui n'a pas de force pour représenter directement un mouvement réel. Ajoutons que l'uniformité n'est elle-même qu'une détermination imparfaite du mouvement, puisqu'il faut encore pour le mesurer caractériser le degré de vitesse qui se conserve uniformément.

185. Il s'agit donc de découper le devenir et non le temps, c'est-à-dire le sens, ce qui serait absurde. Et l'étalon du devenir sera nécessairement le mouvement, puisque le mouvement laisse dans le simultané des traces fixes qui rendent possibles les comparaisons et les vérifications. Tous les changements sont orientés dans le temps d'une manière unique, et, si l'on pouvait employer cette expression, on dirait que, selon le sens, tout va du même pas: la vitesse d'un par-

cours ne change rien à la durée du corps qui se meut. Par suite, les coupes artificielles que l'on introduit dans l'écoulement du réel ont un point de départ et un point d'arrivée valables pour tous les changements, et entre lesquels ils sont comparables à d'autres égards (en ce qui concerne le mouvement, à l'égard de l'espace parcouru). Pour trouver un mouvement étalon, il est nécessaire que nous le choisissions tel que son point de départ et son point d'arrivée soient aisés à reconnaître, et qu'ils puissent être repris indéfiniment au cours de la durée dans des conditions identiques. Il faut de plus que nous ne possédions aucun terme de comparaison à l'égard duquel sa vitesse parût variable en différents moments.

186. Ce mouvement ne peut pas être rectiligne. Car, si l'on peut superposer tous les segments d'une ligne droite indéfinie, on n'a aucune raison pour prendre tel segment plutôt que tel autre comme mesure de la vitesse, et la superposition valable pour la comparaison des grandeurs absolues n'est pas possible si l'on veut comparer des situations relatives qui changent réellement. Le mouvement que l'on choisira sera le mouvement circulaire. Un point quelconque de la circonférence de translation peut être pris comme point d'origine du parcours; le même point formera le point d'arrivée. On est assuré que les mouvements intermédiaires sont spatialement comparables, puisqu'ils repassent sur une même ligne, et qui se ferme chaque fois identiquement. On possède ainsi un étalon individualisé pour la mesure des mouvements. On l'obtiendrait sans doute dans le mouvement rectiligne par une action de va-et-vient, mais dont les bornes seraient plus difficiles à fixer, et où nous trouverions un changement de sens qui romprait l'homogénéité des mesures.

187. La distance constante du corps qui tourne par rapport à son centre de rotation introduit une fixité et des bornes assurées dans la continuité indéterminée du mouvement. Et, sur un disque qui tourne d'une pièce, tous les points qui séparent le centre de la périphérie se trouvent animés à la fois d'un mouvement d'ensemble et de vitesses différentes. De sorte que, dans l'unité d'une seule représentation, on enferme à la fois la persistance d'un sens identique de tous les changements et la multiplicité indéfinie de toutes les vitesses possibles: il suffit pour cela d'imaginer un disque d'un rayon infiniment grand animé d'une vitesse infiniment petite.

188. Le centre du mouvement de rotation devient ainsi le repère par rapport auquel le mouvement est évalué: et les secteurs du cercle le découpent à volonté. Ce centre est idéal. S'il devient un corps, il est évident, puisque tous les mouvements sont relatifs, qu'on peut supposer l'immobilité du corps qui paraît tourner et la rotation du corps qui paraît immobile. Mais le mouvement circulaire tient à la nature même du phénomène, dont la relativité essentielle suffit à prouver que les deux formes par lesquelles on l'exprime sont également vraies et fondées dans la nature.

189. Cependant, il faut encore que ces mouvements circulaires ne rencontrent pas, hors de leur circuit, un autre mouvement par rapport auquel ils paraissent à leur tour variables. Il faut donc que ces mouvements embrassent la totalité de ce monde observable dans lequel nous vivons. C'est le cas des mouvements astronomiques. Ces mouvements embrassent tous les autres et dans une certaine mesure leur imposent une variation identique: le devenir qualitatif et les mouvements terrestres ne sont pas seulement réglés par eux conventionnellement, mais ils en dépendent comme la partie du tout, l'espèce du genre et le mode de l'essence.

190. Il ne suffit pas de constater qu'il faut que de tels mouvements existent pour que le devenir soit mesurable. Il faut encore prouver que de tels mouvements doivent exister objectivement. Or, l'univers dans sa totalité est immobile, s'il est vrai que le mouvement n'appartient qu'au monde relatif et à la vie des parties. Mais dans la mesure où certaines parties de l'univers conquièrent l'indépendance, il faut aussi que cette indépendance se réalise dans l'ordre du mouvement, et de fait par ce caractère circulaire qui exprime la permanence, l'homogénéité, et même l'unité et la simplicité parfaite des parcours. Entre le mouvement rectiligne et le mouvement circulaire, il y a toute l'opposition de l'indétermination et de la détermination. Et c'est pour cela que dans la réalité tous les mouvements par lesquels se réalise l'indépendance d'un système affectent la forme d'un cercle; les recommencements, les cycles et le rythme expriment dans le langage de la qualité une image souvent lointaine du mouvement circulaire. — Cependant, si les êtres particuliers doivent posséder cette indépendance parfaite qui appartient au tout, pourquoi existe-t-il d'autres mouvements que les circulaires? Il suffirait de remarquer que puisque chaque mouvement est donné avec

d'autres, l'indépendance parfaite n'est pas possible, et que toute influence reçue de l'extérieur est une altération du cercle idéal de translation.

191. La propagation du mouvement en ligne droite confirme cette vue au lieu de la contredire. D'abord elle est abstraite et ne vise pas la détermination de ce mouvement caractéristique d'un être individualisé par lequel il témoigne à la fois sa relativité, ses limites spatiales et son indépendance réelle, — qui n'est pas seulement un effet du mouvement, mais doit être exprimée dans ce même attribut du mouvement que tout corps possède d'une manière nécessaire. Elle est abstraite encore parce qu'elle vise un point plutôt qu'un corps, et encore un point dégagé de toute autre influence que de celle de la force qui l'a d'abord ébranlé. Et, par conséquent, il est naturel qu'il ne possède pas d'autre mouvement que le mouvement même dont il était doué d'abord, sans aucune autre détermination. Mais hors de toute relativité, ce mouvement est celui de l'univers: on est en présence d'un point qui se déplace avec une sphère dont il fait partie et qui tourne, mais dont le rayon est infini. C'est donc comme si on avait affaire à l'immobilité même, c'est-à-dire à un repère qui n'a qu'une valeur idéale.

192. Que le monde où nous vivons nous offre des mouvements circulaires qui soient le repère de tous les autres mouvements et hors desquels il n'y a pas de repère, au moins pour nous, cela provient d'abord de notre caractère fini, ensuite de la systématisation plus visible des grands ensembles à l'intérieur desquels notre vie se développe et s'alimente, et dont nous ne percevons plus que l'uniformité par contraste avec notre propre devenir. Les variations mutuelles que l'on pourrait reconnaître dans le ciel des fixes et les concordances subtiles qu'il faut établir entre les fixes et notre système solaire ne changent rien à notre évaluation; au contraire elles en confirment le caractère relatif, et la proportion de la partie au tout qui range la partie sous la loi du tout le fait paraître à nos yeux comme un inconditionné, en repoussant la notion de tout repère extérieur à lui, et lui donne une forme si abstraite que le mouvement y paraît à l'état pur, hors de toute altération spécifique et de toute détermination qualitative.

193. L'uniformité des grands mouvements astronomiques n'est

donc pas une hypothèse: leur éloignement, leur pureté, et plus que cela, le fait qu'ils enferment la totalité du monde sensible démontrent que c'est par rapport à eux que tous les mouvements terrestres doivent être appréciés et non réciproquement. Et c'est parce que les mouvements terrestres en dépendent qu'ils découpent dans notre vie réelle et sensible des périodes si bien réglées qu'elles en sont le rythme même. Celui qui soutiendrait encore que l'uniformité que nous leur prêtons est non seulement une hypothèse, mais une hypothèse négative, qui provient de la faute d'un repère étranger, ne saisirait pas la nature profonde des mesures du changement, puisque, s'il existait un tel repère, les mouvements célestes ne seraient plus qu'un élément dans un monde plus grand, différent de notre monde sensible, et qui n'est pas celui où nous vivons. Mais dans un tel monde, il existerait encore une uniformité fondée sur les principes que nous venons de déduire. Et si l'on soutient que ces mouvements peuvent s'arrêter, ou subir des perturbations, cela ne change rien à nos mesures, puisque toute notre vie sensible doit se trouver modifiée proportionnellement.

194. *Résumé.* — On ne mesure pas le sens des changements. On mesure les changements eux-mêmes, le devenir et non la durée, la vitesse et non le temps des parcours. On compare entre eux des objets réels et qui changent; on ne divise pas le principe identique qui leur permet de changer. La vitesse nous fournira l'étalon du devenir, puisqu'elle s'exprime par des grandeurs d'espace comparables entre elles; seulement, dans la mesure de l'espace, ces grandeurs sont absolues et immobiles: dans la mesure des vitesses, on ne tient compte que de la différence relative de situation entre les corps. Pour trouver un repère de la mesure des vitesses, il faut prendre un mouvement fini, dont le parcours soit en quelque sorte fixe et recommence dans l'espace d'une manière visible, qui soit circulaire et dont la relativité par rapport à un mouvement extérieur à lui nous échappe. Nous avons ainsi à notre disposition un type de mouvement à l'égard duquel tous les autres sont relatifs, avec lequel notre vie sensible entrera facilement dans un système de concordances, et qui sera le rythme de notre monde. (Remarquons toutefois que les concepts d'uniformité et d'uniforme variété sont des concepts abstraits, étrangers à la nature propre du mouvement réel dont la vitesse est à chaque instant modifiée insensiblement. Ces concepts permettent de penser en quelque sorte le mouvement hors du temps, de se le représenter dans le moment présent

et sans l'effectuer. De plus, si nous n'avons aucune raison de tenir compte des variations intermédiaires, si nous n'avons aucun moyen de les constater, et si le cours des choses mesurables se règle toujours sur le cours, quel qu'il soit, de ce mouvement que l'on a adopté comme principe des mesures pour le devenir, le nombre par lequel la vitesse relative est exprimée à un moment donné devient un nombre moyen, et qu'il n'y a pas lieu de changer entre certaines limites prescrites, tant qu'un terme nouveau de comparaison n'intervient pas pour faire éclater une différence dans les situations respectives du corps mobile et du corps pris comme repère. La vitesse n'a de valeur que pour l'instant présent: mais elle ne peut être dégagée que dans un parcours et, puisqu'elle change réellement à chaque instant, il faut que ce soit toujours une sorte de vitesse moyenne, et par laquelle s'exprime à la fois la relativité fondamentale du devenir, et l'effort de la pensée pour cristalliser dans un présent abstrait et conceptuel son instabilité évanouissante.)

195. On comprend maintenant comment la mécanique pourra exprimer la vitesse, sans mesurer le temps, par le rapport des facteurs espace et temps. Le facteur espace représente la grandeur réelle ou absolue que le mouvement parcourt, le facteur temps représente encore un espace, mais dans l'espace cette différence relative de position qui est prise comme étalon des changements et des vitesses. Et le rapport de ces deux grandeurs, comparables puisqu'elles sont de même nature, et pourtant différentes puisqu'on donne à chacune d'elles un sens original, exprime la vitesse relative d'un corps quelconque.

196. La déduction du mouvement s'achèvera par quelques remarques concernant le vide. Il y a deux arguments en faveur de l'existence du vide; mais ces deux arguments se rapportent au même principe, qui est la conception granuleuse de la matière. Par le premier argument, on soutient que l'espace est distinct du corps, que le corps est une individualité réelle, et qu'elle ne peut se réaliser que si les différents corps sont séparés les uns des autres. Comment le seraient-ils autrement que par un espace sans corps? Si l'étendue n'est pas le corps, si elle est continue et si le corps est discontinu, il faut qu'elle soit une sorte de réservoir plus ample que son contenu, un néant universel sur lequel les corps détachent à la fois leur indépendance individuelle et leur indépendance réciproque. Le

second argument est fondé sur l'impossibilité du mouvement des corps dans un monde rigoureusement plein où les choses seraient immobiles et pressées les unes contre les autres, et où, par suite, aucun jeu ne pourrait se produire.

197. Il n'y a pas de vide, parce que la matière, dans son principe, c'est l'étendue elle-même. Or, d'une part, on ne peut supposer qu'il existe des lacunes dans l'étendue proprement dite, et les partisans du vide ne l'ont pas fait; d'autre part, il est impossible qu'une partie quelconque de l'étendue, une fois posée, n'entraîne pas avec elle toutes les déterminations ultérieures que la dialectique décrit et qui achèvent de constituer le réel; et cela apparaît comme nécessaire, si l'on se rend compte qu'aucune partie de l'étendue ne peut être pensée, ni exister isolément, et qu'elle doit soutenir avec toutes les autres, en particulier avec celles qui doivent être qualifiées, des relations qui suffisent pour la qualifier elle-même.

198. En ce qui concerne la possibilité du mouvement dans le plein, elle ne soulève de difficultés que parce qu'on veut séparer l'étendue et le corps, et qu'on peut, par voie de conséquence, se servir pour représenter le mouvement, de fausses images empruntées à la relation d'un contenu et de son contenant. Mais, si le corps ne se distingue pas de l'étendue qui le supporte, et s'il est nécessaire, dès que l'on individualise les parties de l'étendue, de les considérer dans la durée et d'envisager la relativité éternellement variable de leurs positions réciproques, le mouvement apparaît non pas seulement comme l'objet de l'observation, mais comme une nécessité logique, bien loin qu'il soulève par lui-même des difficultés ou qu'il nous contraigne à imaginer pour le soutenir des concepts absurdes comme celui du vide.

199. A l'erreur par laquelle on veut que le corps soit dans l'espace comme dans un vaste réservoir viennent se joindre inévitablement ces deux idées connexes que la matière — sinon l'espace — a des bornes et que sa divisibilité est finie. Mais nous savons que l'étendue matérielle est infinie, faute de quoi elle ne pourrait exprimer immédiatement l'être absolu dans la simultanéité parfaite de toutes les parties possibles; et, de fait, cette certitude suffit, malgré le rôle prépondérant du mouvement circulaire dans la théorie de l'individualisation, et malgré l'affirmation contraire de Descartes, à ne pas rendre impossible, au moins théoriquement, le mouvement rectiligne, puisque le mobile sera éternellement en

contact devant lui avec un élément qu'il chassera, et derrière lui avec un autre élément qui prendra sa place. Nous savons aussi que la divisibilité des corps va aussi loin que celle de l'espace, et que les distinctions que nous faisons dans le réel conformément à nos besoins sensibles et à nos besoins pratiques n'empêchent pas des distinctions plus lointaines d'être indéfiniment possibles, et des mouvements intérieurs de ces parties nouvelles de se produire nécessairement, dans la mesure où ces parties peuvent être posées et leurs positions relatives évaluées.

200. Le principe suprême de notre déduction explique à la fois la possibilité et la nécessité du mouvement dans le monde, résout toutes les difficultés inhérentes à la doctrine du vide, et repousse toutes les objections géométriques dirigées contre l'intelligibilité du mouvement. S'il y a en effet une relativité essentiellement variable de toutes les parties de l'étendue, si cette relativité est impliquée dans les notions de situation et de durée, dès qu'elles sont associées, le mouvement, — et même un mouvement universel et universellement variable — est immédiatement posé, non pas seulement comme une idée capable d'être conçue, mais comme une réalité susceptible d'être observée. Et, si la faute des partisans du vide était d'admettre une distinction effective entre l'espace et le corps qui s'y meut, la même faute était commise par Zénon avec cette particularité qu'il portait son attention sur l'immobilité statique de l'espace où le corps se déplace. Il avait raison d'admettre la divisibilité infinie; mais il avait tort de la supposer figée et antérieure au corps qui la parcourt. Ou plutôt il imaginait la divisibilité géométrique, dont l'essence est l'immobilité et la simultanéité, comme devant être la même que la divisibilité mécanique dont l'essence implique la durée et la relativité. Dans son hypothèse, et par le principe qu'il adopte, ce n'est pas seulement l'originalité et la différence des vitesses qu'il est impossible de saisir, c'est le départ même du mouvement. Et de fait, l'infini ne peut jamais être effectivement parcouru à un moment quelconque de la durée; mais aussi bien tout effort est d'avance stérile par lequel on chercherait une commune mesure entre l'immobilité et le mouvement. Ce ne peut être l'étendue immobile et distincte des corps qui se meuvent qui est parcourue par eux; mais, si la géométrie considère l'étendue comme immobile en restant dans le point de vue d'un être fini, elle ne peut le faire qu'abstraitement puisqu'un mouvement idéal est nécessaire pour en obtenir une représentation; dans le monde empirique réel, qui

ture, où les parties sont observables et distinctes, il faut que tous les éléments de l'espace aient les uns à l'égard des autres des positions variables et indéfiniment variables. Et cela contribue à introduire dans le monde une nouvelle divisibilité infinie, la divisibilité du mouvement, qui, loin de contredire la divisibilité statique de la matière, la continue et l'achève.

201. La théorie du mouvement nous permet de distinguer deux sortes d'étendues : d'abord une étendue qui est le lieu de la division, où la diversité des situations est infinie et simultanée et qui est parfaitement intelligible. Elle paraît abstraite auprès de notre expérience sensible ; pourtant elle la soutient et la géométrie est comme l'étalon de notre pensée conceptuelle. Le temps est encore nécessaire à un individu fini pour qu'il puisse la parcourir et y effectuer des comparaisons entre les parties ; mais dans les résultats le temps n'intervient pas ; aussi affectent-ils une pureté, une sorte d'immobilité glacée où nos observations trouvent un modèle à la fois parfait et dépourvu de toute vie charnelle. L'étendue pure, c'est l'être absolu déployé dans cette multiplicité infinie des parties distinctes où le monde réel est préfiguré sans que son éternité soit encore altérée. Mais il y a une étendue concrète où l'individualité et le temps trouvent à la fois leur expression et leur effet ; chacune de ses parties acquiert à l'égard de toutes les autres une distance variable, et ainsi nous devons nous les représenter comme glissant sans cesse les unes sur les autres en développant leur propre nature, loin de la corrompre. Et il y aura une mécanique pure qui paraîtra encore abstraite par rapport à la qualité, comme la science des situations pures paraissait abstraite par rapport à la science des situations variables, mais qui conviendra avec le sensible comme la géométrie elle-même convenait avec la mécanique. Et puisque la relativité variable des situations n'a de sens qu'à l'égard des objets particuliers, puisque l'étendue prise dans sa totalité est nécessairement immobile, c'est cette immobilité qui est l'image de l'éternité, et le mouvement la déroule à nos yeux et dans le langage de la relativité, loin de la contredire. Mais pour un être fini engagé dans le devenir l'immobilité apparaîtra nécessairement comme abstraite, et les efforts que nous faisons pour trouver dans le devenir un repère qui serait soit un corps immobile, soit un mouvement uniforme sont contradictoires, puisqu'ils introduiraient dans la durée une sorte de monstre soustrait à l'universel écoulement, et témoignent pourtant de la relation irrésistible que le changement garde avec l'éternité qu'il exprime au lieu de l'abolir.

V

DÉDUCTION DE LA FORCE

202. En unissant le temps à l'espace, le mouvement forme une sorte de médiateur dans la théorie de la matière. Car le temps et l'espace sont des cadres dans lesquels le réel est situé; mais par la force et la qualité le réel une fois situé est encore particularisé: il acquiert l'existence concrète. Or, le mouvement amorçait l'individualisation des choses; il introduisait la réalité du phénomène. Et le phénomène permettait de passer de l'abstrait à l'objet comme il permettra régressivement de passer de l'objet à ses conditions d'intelligibilité.

203. Cependant on se trouve ici en présence de difficultés nouvelles, dont on a déjà rencontré le principe dans la théorie du mouvement. En effet, le mouvement, qui est un fait observable, se heurte en apparence à une sorte d'impossibilité logique si on considère comme le modèle de toute intelligibilité la pure intelligibilité géométrique. De même, la force et la qualité, bien que données comme des éléments de l'expérience, deviennent, en vertu de la même tendance, des fantômes inconsistants et insaisissables, mais que l'on réduira, par une sorte de concession, à ce même mouvement dont on suspectait tout à l'heure la valeur conceptuelle. Tant il est vrai que l'illusion constante de l'esprit, qui ne peut être satisfait que par un objet éternel, est de nier ou d'atténuer l'instabilité du devenir, au lieu de

considérer le devenir comme l'expression individuelle de cette éternité à laquelle chaque être est indivisiblement joint dans le moment présent. — Nous essaierons de montrer que la force et la qualité ont une valeur conceptuelle et une place assignée dans la théorie de la matière.

204. La force est au temps ce que la qualité est à l'espace. Et comme l'espace ouvrait la théorie de la matière, en réalisant immédiatement le concept du donné sous sa forme la plus pure et la plus simple, c'est la qualité qui la ferme en conférant à ce même donné la dernière détermination nécessaire pour que le concret soit appelé à l'existence.

205. En ce qui concerne la force, une objection complémentaire s'ajoute à celle qui provient d'une logique trop étroite; car la force n'est pas observable dans l'expérience physique, mais seulement ses effets; et, par conséquent, le matérialisme se joint à la logique pure pour absorber la force dans le mouvement, puisque le mouvement, s'il paraît plus satisfaisant que la force au point de vue conceptuel, a aussi l'avantage de se présenter comme une détermination sensible de l'espace objectif.

206. Le mouvement n'est pas seulement un médiateur entre l'abstrait et le concret, entre les choses et leurs milieux. Il l'est encore entre le principe et les effets, entre les actes et les données. En disant que le mouvement est un phénomène, nous exprimons déjà cette propriété essentielle, car le mouvement n'est plus un acte, bien qu'il exprime l'acte et le réalise, et il n'est pas encore une chose, bien qu'il aboutisse à la chose et s'y cristallise.

207. Il est donc nécessaire de remonter jusqu'à la détermination originelle de l'activité qui rend possible le mouvement et le fait être. Toute activité individuelle s'exprime dans le temps; mais le temps pris isolément a le même caractère d'infinité et d'indétermination que l'espace même: il n'est que le champ où l'activité s'exerce. Avec le mouvement l'espace reçoit un caractère de relativité variable qui l'individualise: les phénomènes et les corps font leur apparition. Cependant les corps et leurs états supposent un acte temporel et fini dont ils dépendent, qui les soutient, qui les modifie et qui exprime non seulement leurs relations avec le reste des

choses, mais leurs relations avec l'acte intemporel et universel qui fonde la possibilité de toute existence. Avec le mouvement nous étions entrés dans le monde des objets finis : dans ce monde la force est au mouvement ce que le temps était à l'espace dans le monde des formes primitives les plus simples de l'existence pure.

208. Le mouvement est inséparable de l'espace ; il l'associe au devenir : il est le devenir des choses sous sa forme la plus simple et la plus abstraite. Le temps est un lien suffisant entre les étapes de ce devenir : il en maintient l'identité. Cependant dans le mouvement nous avons en vue le chemin parcouru, et de fait un chemin individualisé non seulement par ses bornes spatiales et temporelles, mais par leur synthèse même, en d'autres termes par la vitesse. Ce changement se présente encore comme une passivité pure, jusqu'au moment où nous rencontrerons un principe dont il est l'expression et la figure dans le monde des données. Ce principe n'est pas le temps, puisque le temps possède une homogénéité où l'individualisation ne dépasse pas la simple situation ⁽¹⁾. Toutefois il faut qu'il soit dans le temps où se réalisent tous les actes finis ; il ne peut être saisi par les procédés extérieurs de l'investigation : il adhère à ce présent que tout phénomène déborde, mais d'où la pensée, indivisible de ce présent même, perçoit à la fois le changement phénoménal et les objets éternels qui le fondent. Enfin il faut que ce principe qui est fini aboutisse à ce même mouvement fini que l'expérience nous offre et dont il est en même temps l'origine réelle et la forme intelligible.

209. Telle est la relation de la force et du mouvement. La force n'est pas antérieure au mouvement, bien qu'elle le soutienne et le produise ; elle est située dans le temps, mais elle ne s'y répand pas : dans le temps on trace seulement la courbe de ses effets, et quand le mouvement est épuisé la force se retrouve aussitôt entière et inchangée dans des mouvements nouveaux, dans des effets rajeunis. Ainsi le temps sert seulement à la force de point d'insertion : et, quel que soit le point où on la situe, on est obligé d'accumuler en ce point toute l'activité productrice dont témoigne la suite des effets que l'on considère. Tout effet a une culmination et un déclin : mais cela n'est pas vrai de la force, sinon quand on la con-

(1) Le temps égrène l'éternité devant un être fini : mais l'éternité y subsiste tout entière dans chaque instant.

fond avec le mouvement même qu'elle engendre. Et s'il est juste de dire qu'au cours du devenir le mouvement ne reste jamais le même et que la qualité forme un flux indéfiniment varié, tout le monde sent qu'il n'en est point ainsi en ce qui concerne la force, de telle sorte que sa conservation trouve ici une première confirmation métaphysique.

210. La force est l'intériorité du mouvement. Or, il n'est rien dans le monde qui ne doive être expliqué par rapport à une intériorité. Car hors des actes il n'y a que des données, et il n'est pas d'existence qui soit seulement une existence pour autrui et qui n'ait pas aussi une valeur pour soi.

211. Cependant, l'intériorité n'est pas encore la conscience. Dans un système monadologique, la matière perd toute autonomie. Par la conscience de soi, l'intelligence s'individualise: le sujet atteste, il est vrai, ses propres limites dans le sensible même qui lui est offert et qu'il éclaire; mais il n'a pas à rendre compte de sa supériorité de position par rapport à cette portion de matière qui lui est unie et qu'il domine. La force est inséparable de l'existence du corps propre; et nous savons que le corps est nécessaire pour témoigner à la fois de nos propres bornes, de notre place dans le système du monde et de notre réalité comme chose pour autrui et pour nous. Mais il faut, dès que le corps est posé, qu'il existe dans l'ordre des actes une individualisation qui lui réponde, et qui ne sera pas comme l'âme une représentation spirituelle du corps, mais le principe de ses mouvements, et un principe tel qu'il doit trouver dans le corps, pour exprimer sa nature, à la fois un instrument et un obstacle à vaincre, — et dans l'ensemble des corps environnants, une série de résistances et pourtant de chemins où son activité pourra réaliser sa parenté avec cet univers même qui le dépasse.

212. Or, une action sur le dehors n'est possible que s'il existe dans ce dehors même une communauté de nature avec la force qui agit sur lui. Bien plus, dans la déduction de la force dont le corps propre est animé, nous n'avons envisagé que les mouvements qu'il accomplit; et c'est sur l'existence du corps comme donnée, mais comme donnée dont le mouvement fait partie, que nous nous appuyons pour remonter jusqu'à la force. Par suite, la force

est inséparable du monde des données, bien qu'elle réduise ce donné même à un principe d'intelligibilité fini. Et si l'on prétend que l'acte est intellectuel et identique par essence, et qu'on ne peut sans le détruire le faire entrer dans le monde des données, nous répondrons que notre déduction, suspendue à la notion de donné, impliquait la limitation et l'individualisation de l'acte pur, que tout acte isolé possède par suite des caractères distinctifs et tient par ses bornes mêmes à ce donné qu'il domine, et qu'enfin comme l'esprit s'abaisse, dans l'âme, jusqu'à la conscience du corps, il faut aussi qu'il s'abaisse, dans la force, jusqu'à la causalité des mouvements. Ajoutons que le donné, bien que doué par soi de la simple existence pour autrui, dépasse pourtant l'acte de notre intelligence finie et témoigne d'un être plus abondant et qui possède des principes propres d'intelligibilité, qu'au sein de ce monde des êtres finis dont nous faisons partie notre être particulier est nécessairement en relations réciproques, dans l'unité de la nature et la généralité de ses lois, avec tous les être individuels, et qu'enfin il n'y a que l'esprit pur duquel il participe sans jamais le rejoindre qui possède les attributs de l'universalité, de l'activité sans mélange, de l'identité absolue, de l'éternité, de l'inaltérable simplicité.

213. En ce qui concerne la force, c'est donc un acte particularisé en rapport avec le mouvement et capable de le produire. Elle le produit précisément parce qu'elle est l'acte de ce mouvement; mais elle est inséparable de ce mouvement même par lequel on la trouve réalisée dans le sensible; elle est la mère de la vitesse; et comme la vitesse prise isolément est en quelque sorte suspendue dans l'instantané, bien qu'on n'en prenne conscience que dans un espace et dans un temps, — de même la force qui aboutit au phénomène et se mesure par lui, est ramassée dans le présent comme l'invisible ressort qui le fait éclater. La force ne pourra donc être exprimée que par son mouvement et par conséquent par un espace. Cependant il y a bien de la différence entre la vitesse et la force. C'est dans le temps que la force est placée par état et non pas dans l'espace, et si on parle de son point d'application c'est que le mouvement a une origine, et même une origine nouvelle à chaque instant. Mais, s'il faut que ce point, uni au présent, forme une sorte de limite variable, où coïncident l'acte et la donnée, la force et son effet, c'est cet effet et non la force même qui se déploie dans l'espace, tandis qu'elle garde comme acte fini une place inaliénable dans le devenir temporel.

214. On ne pourra donc pas dire de la force comme du mouvement qu'elle est un phénomène; elle est déjà un être. Elle est plus profonde que le mouvement. Elle ne s'évanouit pas comme lui dans un sillage. Elle répand ses effets, mais ne se répand pas elle-même. Le mouvement, engagé dans les données sensibles, appartient au passé, dès qu'il existe: il traîne après lui un poids mort; il reste une fantaisie variable dans la trame du monde, une sorte de combinaison renouvelée et stérile des mêmes éléments, tant qu'on ne considère pas la force qui lui a donné la vie. Cette vie l'attache au présent, engendre la spécificité de la vitesse et tourne vers l'avenir l'horizon de toutes les transformations. Le mouvement fixe et dégrade la force dans le monde du passé et des données: la force crée et régénère le mouvement en ouvrant devant lui le champ du possible et de l'avenir. Par là elle atteste sa primauté logique et sa fonction d'acte dans la seule région de la durée où l'indétermination prenne place: car le passé vécu une fois pour toutes est une donnée brutale soumise à des lois qui s'imposent au sujet, et à sa limite seulement notre volonté trouve encore à s'insérer.

215. La force appartient à l'agent. Aussi ne peut-elle être saisie qu'intérieurement et dans la conscience du sujet. Ce n'est pas une raison pour la révoquer en doute, car on ne perçoit pas non plus la durée comme une donnée extérieure; et pourtant le monde extérieur, où se développe notre existence finie, est entraîné avec elle dans le devenir. Il en est de même de la force; elle remplit la durée; elle lui donne la chair et la vie; de passive elle la rend active; dans le cadre de l'identité où la durée faisait entrer le variable la force est le thème qui assemble, organise, sépare, meut et anime. Elle est l'idée de la matière, mais une idée objective et qui, bien qu'exprimant une dérivation finie de l'acte pur, fait partie de ces mêmes données, qu'elle développe et qu'elle explique. Aussi faut-il la distinguer de la conscience pour qu'elle appartienne à la matière, et la distinguer aussi du changement pour qu'elle le soutienne.

216. On comprend donc pourquoi on ne peut saisir la force qu'en soi-même, bien que la force soit le principe fini du devenir objectif. On l'attribue aux choses dès qu'elles sont perçues, non par analogie, mais parce qu'en les percevant on leur reconnaît une indépendance et des relations mutuelles, qui en font à la fois l'origine et l'objet de certaines actions où notre corps est impliqué dans la série

de tous les autres. Et, bien que la durée n'ait de sens que pour nous, ce n'est pas davantage par analogie que nous la conférons à tous les objets de notre expérience.

217. C'est en nous-mêmes que nous trouvons l'explication des rapports de la force et de la matière. On a cherché vainement à dissoudre la matière, à la raffiner jusqu'à la réduire à des éléments purement dynamiques. C'est là un effort inutile et stérile, car la matière, — prise dans une acception simple et brutale, — c'est la spatialité, tandis que la force est jointe au temps et ne coïncide avec l'espace comme le temps même que par des limites. Alors que cette limite est le présent en ce qui regarde le temps, dont l'extension est universelle, elle est en ce qui regarde la force, qui est finie par essence, le point d'application. Mais il n'y a jamais, comme on le croit, infusion de la force dans la matière. La force produit le changement sans s'y mêler; le changement est suspendu à la force; il n'en est pas la transformation. Le monde des forces est un monde indépendant qui coïncide avec le monde des changements; et celui-ci l'exprime, mais sans se laisser pénétrer.

218. Le rapport entre la force et la matière tel qu'il apparaît dans la conscience du sujet est inséparable des rapports de l'âme et du corps. L'âme et la force se matérialisent dans le corps et dans le mouvement. L'âme est le sentiment de notre corps: aussi ne voit-on pas l'âme d'autrui. La force est l'origine interne du mouvement: aussi ne perçoit-on pas les forces étrangères, sinon par une limitation de notre force propre. Mais l'âme et la force trouvent dans la conscience la lumière qui les éclaire, puisqu'elles sont des actes qui expriment seulement par leur liaison avec certaines données leur caractère fini. Et il ne faut pas requérir d'un acte, pour qu'il soit connu, qu'il devienne, comme les choses sensibles, une sorte d'ombre inerte de la vérité: il est à la fois la clarté et la vie: c'est lui qui nous permet de comprendre et d'animer le réel. Cependant, dès que cet acte est dépassé, nous l'observons encore derrière nous dans une sorte de tableau où il a perdu et cristallisé sa fécondité et sa sève: la matière, c'est le passé de la vie, c'est la limite et la mort de tous les actes imparfaits.

219. Mais l'âme n'appartient pas à la théorie de la matière. Car, pour que le corps ait un visage intérieur, il faut non seulement

qu'il soit individualisé par les lois du donné, mais que l'esprit pur se réalise dans des formes d'existence séparées en conservant par la subjectivité ses caractères de plénitude, de perfection, d'existence absolue. L'âme qui est médiatrice entre l'esprit et le corps devient ainsi la conscience du corps. Mais elle n'est pas supposée par la force, qui est impliquée dans le devenir matériel au même titre que la durée proprement dite et demeure seulement inséparable du mouvement sensible, dès qu'on ne le prend plus comme une donnée passive, dès qu'on en cherche le principe temporel et non la trace spatiale. L'âme appartient à la doctrine de l'esprit.

220. Dans la mesure où elle fait partie du monde des données, la force est donc inconsciente d'elle-même, de son action et de ses moyens. Elle est limitée par les forces voisines et soutient avec elles des rapports nécessaires; mais les lois du mouvement fournissent l'image de ces rapports, ou plutôt la force doit entrer comme élément dans ces lois qui ne seraient pas complètes sans elle, puisque le mouvement jusque-là peut-être mesuré, mais non pas déterminé dans sa raison. Et de fait la force, bien que mesurée par le mouvement, ajoute au mouvement un facteur nouveau qui achève de fixer sa signification: elle individualise l'identité du temps. De telle sorte qu'en dehors de la vitesse, le mouvement se trouve déterminé par la relation d'un acte temporel avec une constante nécessairement objective, par rapport à laquelle la force se proportionne et se mesure. Cette constante est la masse, et, en retombant ici sur la donnée pure, nous fermons le cycle des déterminations abstraites de la matière; nous recroisons dans les choses mêmes la durée sur l'espace. Nous achevons de caractériser la matière proprement dite après être remontés jusqu'aux sources du devenir; et cette matière, au lieu de se perdre dans l'infinité des positions différentes, devient un objet concret individualisé.

221. Le temps était la constante des vitesses. La masse est la constante des forces: ainsi se réalise la permanence dans le devenir. Le principe des rapports de la force au mouvement, c'est que la masse est à la force ce que le temps est à la vitesse. Mais la vitesse est un phénomène spatial comme la force est un acte temporel: aussi, puisque le devenir matériel exprime une pénétration de la succession et de la simultanéité, puisqu'en l'une et l'autre l'identité qui est la loi de la pensée doit trouver une expression jusqu'au sein du par-

ticulier, il est évident que l'association de ces deux mondes n'aura de perfection et d'unité que si la vitesse, qui est une variation dans le simultané, s'appuie sur une constance de succession, et si la force, qui est une individualisation du successif, s'appuie réciproquement sur une constance de simultanéité.

222. Il n'y a pourtant que l'espace qui soit formé de parties directement comparables. C'est donc en termes d'espace qu'on exprimera à la fois la mesure des forces et celle des vitesses. Seulement la détermination de la force enferme nécessairement la vitesse et par suite la dépasse; d'autre part la constante masse sera associée à la force selon un rapport inverse de celui qui unit le temps à la vitesse. Et il est évident que c'est la vitesse qui doit croître comme l'inverse du temps, puisqu'elle est objective, et que dans la mesure où le temps s'accroît on se rapproche davantage de l'immobilité, c'est-à-dire d'un état par lequel le temps, se proportionnant à l'espace, cesse d'accuser la relativité des parties de l'étendue: dans l'instantané, l'espace est évanouissant, la donnée redevient acte; dans l'infinité du temps, l'acte disparaît et se fond dans la donnée; il n'y a plus de mouvement: il n'y a qu'un objet éternel. — Au contraire, la force doit croître comme la masse, puisque la masse est le répondant objectif de ce facteur nouveau que la force, dans des conditions identiques d'espace et de temps, introduit au sein de la matière.

223. Il est donc évident que la masse doit être invisible comme la force. Et pourtant elle forme derrière l'étendue périphérique la véritable étoffe du réel. C'est encore une donnée statique, mais dont on ne saisit la nature que par son rapport avec l'acte qui produit la vitesse. Si la masse se confondait avec l'étendue, la force n'aurait pas d'originalité; la vitesse serait une passivité pure; elle ne posséderait pas de principe d'explication individualisé. On ne comprendrait pas la différence des vitesses, puisque la différence des lieux et des volumes ne rompt pas l'homogénéité de la trame de la matière. La force représente au contraire, dans le domaine de l'objectivité, cette essence intelligible de l'acte pur, qui se diversifie à l'infini aux yeux d'un sujet particulier et qui affecte le caractère d'une réalité donnée, déborde le moi et s'oppose à lui, — tout en lui offrant une continuité indivise et variée, dont la liaison exprime l'unité première qui est à la source, dont la variété exprime la proportion que notre propre réalité garde avec tout le reste, — en particulier avec

les objets qui sont distingués par notre entendement ou par nos besoins, — et fixe la place que nous occupons comme chose dans l'univers.

224. Tout corps étant susceptible d'une vitesse quelconque, la force dont il est doué sera proportionnelle à sa masse. Et la masse étant une constante, on définira les unités de masse par la comparaison des vitesses, comme on définissait les unités de temps par la comparaison des espaces parcourus.

225. Dans le monde matériel la permanence est toujours abstraite. Mais il faut que dans le devenir nous ayons une image conceptuelle de l'éternité. Et de fait, ce concept sera celui de la force, qui est de toutes les déterminations de la matière la seule qui soit immédiatement apparentée à l'acte. Mais la force est fluente: toutes ses manifestations se lient entre elles; on déterminera donc hypothétiquement un champ clos qui est irréel, mais où la force, une fois donnée, se conserve éternellement. La masse est déjà une constante par définition, mais elle est un être de raison tant que la vitesse ne la détermine pas. Cependant, si c'est la masse qui se meut, elle n'a pas de sens hors de la force qui la meut; c'est celle-ci qui est en rapport avec la vitesse par l'intermédiaire de la masse. La constance de la force dans un système fermé n'est exprimée pleinement que par son union avec la vitesse médiatisée par la masse. La mécanique admet en l'interprétant la conservation de mv , mais accorde un caractère plus élevé dans l'ordre explicatif à la conservation de la force qu'elle nomme fv ou mv^2 .

226. Bien que la force épanche ses effets dans le temps, nous la considérons pourtant comme étant dans son essence étrangère à ce devenir où les événements se déroulent passivement. Elle est le principe du devenir: mais elle en reste indépendante; et c'est pour cela que nous suspendons presque involontairement le cours du devenir pour la saisir dans sa nature propre à l'instant présent; nous voulons la juger plutôt par les effets qu'elle peut produire que par ceux qu'elle produit, non qu'elle s'effrite en s'actualisant, mais c'est pourtant comme si elle détournait et fondait notre attention dans cet écoulement même qu'elle engendre. Remarquons que la force ne peut être rendue sensible que par ses effets, bien que nous essayions de la ramasser sur elle-même pour la surprendre hors

de ses effets réels et en pensant seulement à ses effets possibles. C'est pour cela que, de toutes les catégories de forces distinguées par la mécanique, ce sont les forces de position, dont le jeu est empêché par un obstacle parfois insignifiant et momentané, qui nous représentent le concept sous la forme la plus satisfaisante.

227. Le problème de la causalité est inséparable de celui de la force. Et ceux qui absorbent la force dans le mouvement doivent tendre aussi à absorber la causalité dans la succession. Cette succession apparaît soit comme une nécessité subjective produite par l'habitude, soit comme une nécessité objective impliquée dans la nature d'un entendement organisateur, selon que le devenir est considéré comme une donnée brutale et qui se suffit, ou comme une donnée informe à laquelle le sujet impose pour la saisir les lois de son activité. Mais ni dans l'un ni dans l'autre cas on ne tient compte d'une intelligibilité inhérente à l'être même, d'une intelligibilité en acte qui fonde l'existence des choses et épuise leur nature, au lieu de les modeler mystérieusement.

228. Il y a deux degrés de la causalité : la causalité des phénomènes qui se présente sous une forme sensible n'est qu'une image de la véritable, de la causalité des forces. La causalité des phénomènes suppose une distinction des objets dans le temps ; et si la notion d'objet exprime toujours une distinction spatiale, disons que la causalité porte sur une série d'états engagés dans le devenir. En distinguant ces états, nous transposons, il est vrai, l'étendue dans la durée, mais, bien que ces états forment une chaîne continue et se fondent insensiblement les uns dans les autres, il n'en reste pas moins que, dans la durée, il y a toujours quelque aspect de la réalité qui s'abolit au moment même où un aspect nouveau est appelé à l'être. Or, le sens du temps ne nous oblige pas seulement à percevoir ces différents aspects les uns après les autres, mais il donne à celui qui vient le premier un privilège, une prééminence à l'égard de celui qui le suit, de telle sorte que celui-ci paraît sortir du premier et être en quelque manière évoqué par lui. Le terme de création convient mal à ce passage de l'antécédent au conséquent, car l'un et l'autre appartiennent au donné ; mais cet ordre du passage est nécessaire et irréversible, et il forme une continuité qui suffit à nous présenter la diversité du devenir comme un engendrement indéfini. Pour que le rapport causal garde son originalité, il faut que la diversité qua-

litative de la cause et de l'effet subsiste, et que pourtant le sujet aille de l'une à l'autre par un mouvement inévitable de la pensée.

229. Mais le caractère propre du temps suffit à rendre compte de cette double condition. Car le temps déroule aux yeux de l'individu fini la multiplicité inépuisable des formes du réel, et il en dirige l'écoulement dont il maintient aussi l'identité. Il réalise immédiatement l'originalité de la cause et de l'effet et fait passer entre eux un fil invisible et spirituel, que l'on ne peut suivre que dans un sens, et dans le sens où se font l'un après l'autre tous les nœuds qui unissent les conséquents aux antécédents. Ce sont bien là des nœuds et ils ont toujours un caractère d'artifice, car dans une continuité pure la distinction entre des antécédents et des conséquents dépend toujours de certaines conditions sensibles et de certains besoins pratiques. Mais le temps est le lieu de toute activité finie et la passivité qui s'y meut exprime dans la transition l'unité vivante de l'intelligence.

230. Cette conception précise et adéquate d'une causalité exclusivement phénoménale ne satisfait pas la pensée pure qui est avide de retrouver sa propre identité jusque dans le devenir. Et, si l'on renonce facilement à l'idée d'une création de l'effet, parce qu'elle suppose non seulement une volonté productrice manifestement étrangère aux phénomènes, mais encore un être premier et absolu, du moins cherche-t-on à prouver par des jeux logiques que l'effet est inclus dans la cause, sans se demander comment et pourquoi il est appelé ensuite à en sortir, sans s'apercevoir non plus que l'existence du temps est primitive et suffit à expliquer à la fois cette diversité et ce passage. Ces jeux logiques se réduisent à deux, soit que l'on considère l'essence de la cause comme enfermant celle de l'effet, ce qui renverse le devenir et empêche de le rétablir, soit que l'on réduise l'identité à la conservation d'une constante mathématique, ce qui n'engage pas sans doute la réalité du devenir, mais ne le fonde pas non plus, outre que cette constante substitue l'abstrait au réel et évoque des considérations de mouvement et de force déjà supérieures aux simples données.

231. La transition temporelle est pourtant incapable d'épuiser la causalité sensible. Car le devenir emporte la totalité des êtres et des choses. De telle sorte qu'une infinité d'antécédents appelle à

l'existence dans chaque instant une infinité de conséquents. Or, la causalité est un rapport limité entre deux objets finis. C'est pour reconnaître l'antécédent causal que l'on a proposé des méthodes célèbres qui nous paraissent avoir négligé le principe de la question. L'idéal serait bien d'avoir une série unique de phénomènes, tant il est vrai que le temps suffirait en ce cas à fonder la causalité phénoménale. Mais le monde est un entrelacement de séries différentes, et même chaque phénomène n'est isolé que d'une manière arbitraire et imparfaite et pour répondre à nos besoins. Le rapport causal ne suppose pas seulement une continuité temporelle; il suppose encore une identité spatiale, faute de quoi on n'aurait pas affaire à des états ayant une parenté objective, appartenant à la même série. Seulement, l'espace dont il s'agit ici, c'est l'espace relatif que l'on ne peut concevoir sans le mouvement. Le mouvement nous porte à considérer la même partie de l'espace comme occupant à différents moments du temps des positions différentes par rapport à un point supposé fixe. Il fusionne le temps avec l'espace, convertit le lieu subjectif en un lieu objectif. Or, dans le mouvement, chaque position parcourue peut être considérée comme cause immédiate de la suivante. Et il est évident que les qualités supportées par ces positions seront entraînées dans la causalité du parcours. On retrouve donc dans la causalité phénoménale un recroisement du devenir temporel et de la relativité de l'étendue. La succession immédiate n'a de valeur que si elle s'exprime par une identité spatiale, tout au moins par cette identité dont témoigne la relativité des parcours; or, la qualité suit l'espace, et l'identité se retrouve en un sens dans l'objectivité élémentaire, comme la diversité se réalise par le devenir. Les efforts des physiciens ont toujours cherché à déterminer, derrière la différence de la cause et de l'effet, la continuité du mouvement par lequel on passe de l'une à l'autre; et ce mouvement qui nous fait retrouver la stabilité des choses derrière la variété des états, nous le supposons quand nous ne pouvons pas l'observer. Sa vitesse nous permet d'imaginer les plus grandes distances entre la cause et son effet. Le mouvement découpe les corps, et de fait, il les découpe à l'infini: nous distinguons dans le monde des mouvements d'ensemble et des mouvements parcellaires. De même nous distinguons des corps finis et des éléments de ces corps. Les séries causales offrent la même richesse et la même souplesse. Nous pouvons les suivre à travers les grands phénomènes et les grands mouvements que l'univers offre à notre vue:

nous pouvons aussi pousser l'analyse jusqu'aux ramifications les plus ténues que la continuité du devenir déploie dans l'inépuisable variété des parties élémentaires de l'étendue et de leurs changements de position.

232. De la causalité phénoménale à la causalité réelle nous franchirons le même pas que de la durée et plus précisément du mouvement à la force. Le temps considéré comme un lien est déjà étranger aux conditions de l'observation extérieure: mais il embrasse l'univers, tandis que la cause est toujours particulière; le mouvement est le moyen terme qui phénoménalise l'étendue: il l'individualise et y introduit une trace objective de l'activité. Or, sous ces deux rapports, la force est le principe du mouvement. Elle possède donc les caractères fondamentaux de la causalité. Et c'est le mouvement qui est son effet. Dès lors, on aboutit à considérer la cause et l'effet non seulement comme différents, mais comme hétérogènes. Peut-il en être autrement si l'on songe que la cause est essentiellement un acte producteur, tandis que l'effet qui lui est subordonné est une passivité et fait nécessairement partie du monde des données?

233. Il ne peut donc pas y avoir entre la cause et l'effet une compatibilité telle que l'effet puisse être considéré comme une transformation de la cause. Cette interprétation n'a de valeur que pour la causalité des phénomènes qui exprime dans le devenir la continuité du temps. Mais la force qui détermine le temps ne s'émiette pas dans le temps; elle est l'acte du mouvement; elle fonde son intelligibilité et le rend possible. On suspend le cours du temps pour la saisir, et ses effets pourtant s'écoulent dans le devenir. Bien qu'en relation avec les autres forces particulières, qui perdent ce qu'elle reçoit et reçoivent ce qu'elle perd, la force n'a pas une autre force pour effet. Nous divisons les forces conformément aux divisions que le mouvement introduit dans le monde des corps; mais les forces restent toujours des principes chargés d'expliquer des effets particuliers; elles ne sont jamais des effets; il est évident que c'est par ces effets qu'on les mesure, mais ils ne peuvent pas servir à représenter son essence, et l'introduction de la masse nous permet de dépasser la notion des vitesses possibles, pour nous élever jusqu'aux vitesses réelles, en figurant dans l'objectivité un répondant de l'originalité de la force.

234. Le temps rend possible le devenir, mais en lie les éléments; il rend possible la diversité, mais il ne la fait éclater qu'en maintenant en elle l'identité de la trame. La force individualise, si l'on peut dire, le temps et l'identité. Comme l'identité temporelle domine le devenir, la force domine le mouvement qu'elle produit. Et nous mesurons la force en unissant la vitesse à une constante, comme nous mesurons la vitesse par le rapport de l'espace au temps considéré lui-même comme la constante de la vitesse.

* 235. En fait, bien que la force soit le principe du devenir, elle n'y entre pas. Et on peut résoudre maintenant le problème de savoir où la force agit et si elle peut agir où elle n'est pas. Nous avons noté déjà que la force, bien qu'elle ne se déploie pas dans l'espace, coïncide pourtant avec l'espace par une limite qui est le point d'application. Ce point est la tête du mouvement et de ce point la force rayonne. En distinguant dans l'univers des forces différentes, nous sommes amenés soit à les fixer et à considérer le mouvement comme devant s'éteindre à mesure que le mobile s'éloigne du point initial, — et dans ce cas chaque position nouvelle peut devenir le point d'application d'une force plus petite, — soit à considérer ce point comme identique au mobile même, de sorte que la force doit garder sa valeur à chaque instant et que la vitesse, au lieu de s'éteindre, s'ajoute à la vitesse et croît proportionnellement au temps.

236. La relativité mutuelle de toutes les parties de l'espace nous oblige à les considérer tour à tour comme étant l'origine de certains mouvements et le point d'application de certaines forces. La répartition des forces dans le monde épouse donc la diversité des corps et celle des mouvements; mais l'originalité des forces dépasse celle des lieux et s'exprime par la liaison de la vitesse et de la masse. Ainsi la force agit en tous les points de l'espace; mais son action domine cet espace même où elle s'exerce; elle rayonne aussi loin que tout mouvement que l'on considère comme un par rapport à un repère donné; mais la continuité du mouvement n'est qu'un effet et une image de la force, de telle sorte qu'on peut dire que la force n'agit que par l'intermédiaire du mouvement qui la porte, bien que son mode d'action reste toujours supérieur à cette passivité des positions relatives qui constitue l'essence du mouvement. La force n'agit pas seulement à distance; elle agit hors de cette étendue même

dans laquelle on peut en chaque point observer ses effets: mais la translation et le contact des parties nous permettent d'acquérir une figure sensible de son action. Et, par conséquent, il faut également donner raison à ceux qui, étendant leur confiance dans l'intelligence jusqu'à cette abstraction même par laquelle les mathématiques déterminent les rapports entre les éléments du réel, considèrent les proportions des forces comme suffisant à rendre compte des positions des corps dans le monde, et à ceux qui, plus attachés aux représentations concrètes et aux images, pensent qu'il n'y a d'action qu'au contact et que toute explication présente nécessairement la forme d'un schéma mécanique. Mais les uns ont le tort parfois de nier qu'il existe de tels schémas par lesquels se réalise le rapport idéal des forces, et d'oublier que la vitesse est enfermée dans la formule de la force comme une réalité et non pas seulement comme un nombre, tandis que les autres, aveuglés par l'imagination, s'en tiennent à une passivité donnée, et refusent de remonter jusqu'à l'acte inextensif et supérieur au devenir même, qui rend possible le mouvement et lie les unes aux autres ses étapes en fixant sa vitesse conformément à des lois objectives.

237. Cependant si, au lieu de considérer les forces comme le principe des vitesses réalisées, nous les considérons idéalement et dans l'abstrait, il est évident que les différents points de l'étendue n'apparaissent plus comme des points d'application pour certaines forces, mais comme des centres de force originaux. Et chacun de ces centres devra posséder une originalité dynamique comme chaque point possède une originalité de lieu.

238. De chaque centre doit dépendre une force double, répulsive et attractive. La force répulsive est rendue sensible par l'impénétrabilité des corps, et cette impénétrabilité elle-même est une conséquence de l'irréductible diversité de toutes les parties de l'étendue. La force répulsive est le principe qui disjoint les éléments de la diversité spatiale, les empêche de se confondre et de s'identifier.

239. Mais l'impénétrabilité de la matière paraît être en contradiction avec son infinie divisibilité. Cependant, il faut distinguer entre la diversité absolue des parties de l'espace dans l'immobilité, ou, ce qui revient au même, dans l'instantané, et la diversité relative des mêmes parties dans le devenir. Sous le premier point de vue,

l'impénétrabilité et la divisibilité à l'infini ne se contredisent pas, et même on peut les considérer comme exprimant la même propriété fondamentale du donné spatial. Mais le mouvement introduit le corps dans le monde, et même il l'introduit à l'infini. De telle sorte que la divisibilité à l'infini n'entre pas en question. Mais l'impénétrabilité subsiste, car elle exprime l'impossibilité pour les corps divisés de ne pas l'être tels qu'ils l'ont été. Pourtant, ce n'est pas seulement une propriété logique; car elle exprime aussi la possibilité de considérer le devenir dans une coupe où il s'immobilise et s'éternise, et par conséquent l'extériorité mutuelle des parties de l'espace s'affirme sans condition. La notion de force répulsive insère dans le devenir le principe actif de l'impénétrabilité des parties de l'espace.

240. La force attractive, au lieu de s'appuyer sur la diversité spatiale, s'appuie nécessairement sur le principe qui unit les éléments de cette diversité et les associe dans l'unité d'un parcours, c'est-à-dire sur la durée. Il faut d'abord, en effet, que la force répulsive ait en face d'elle une force attractive équivalente, sans quoi les différentes parties de l'espace seraient incapables de garder même idéalement cette immobilité, cet état d'équilibre qui est caractéristique de l'espace pur. Mais ce point de vue est insuffisant et procède d'un artifice technique, car il est bien vrai que l'essence de l'espace est la distinction absolue des parties, et cela suffit pour fonder à la fois l'impénétrabilité et la force répulsive. Or chaque point est en même temps un centre de directions; il n'est pas seulement l'origine de mouvements qui divergent; il faut aussi qu'il exprime à sa manière l'unité de l'espace et par suite l'infinité des parcours par lesquels on l'obtient en partant d'une position quelconque. La force attractive correspond à la détermination d'une situation par les mouvements qui y aboutissent et qui permettent de l'obtenir dans la durée en réduisant la diversité caractéristique de l'espace pur.

241. Toutefois ces deux forces opposées restent idéales et indéterminées tant qu'elles ne sont définies que par rapport au point, tant qu'on ne les joint pas au corps et au mouvement. Il est évident que la notion des centres de force se prête particulièrement bien à la représentation des rapports les plus simples entre les mouvements, par conséquent, à la représentation des mouvements moléculaires et des mouvements astronomiques, qui, par leur petitesse ou leur ampleur, affectent un caractère plus simple, ont plus d'indépendance,

restent moins engagés dans la qualité et moins troublés par des circonstances particulières et par des actions concurrentes que les mouvements offerts par l'expérience sensible immédiate. Or, l'attraction et la répulsion doivent se fondre dans le même rapport, puisqu'il faut qu'elles rendent compte également de la position réelle et unique des corps. Dès qu'il existe dans les corps une vitesse réelle, l'attraction acquiert à l'égard de la répulsion une prééminence, puisque celle-ci exprime seulement la distinction statique des éléments de l'univers, tandis que l'attraction concerne la relativité des positions dans le devenir. Aussi, et puisque la répulsion sous-tend l'attraction comme l'espace pur le mouvement, il suffit de considérer, pour rendre compte de tous les rapports entre les corps, les attractions mutuelles, — au sein desquelles les répulsions entrent en ligne et se proportionnent, — et de les évaluer en fonction des masses et des vitesses. Or, les forces croissent comme les masses, et si la vitesse propre des corps ne peut jouer aucun rôle, puisque la masse est prise comme un centre fixe de force, on ne peut non plus mesurer l'attraction par la double vitesse idéale qui les animerait à travers la distance qui les sépare, si elle était réellement parcourue. Cette vitesse n'a pas d'objectivité, puisqu'elle supposerait que les deux corps viennent coïncider et puisqu'il s'agit au contraire d'évaluer l'intensité des forces respectives à travers une distance donnée. Par suite, l'espace ici est représentatif du facteur vitesse dans l'appréciation de la force attractive hors de toute considération sur la vitesse réelle ou idéale des parcours. Mais l'action de la distance est double, puisqu'elle est affectée d'un sens réciproque selon qu'on considère l'une ou l'autre des deux masses comme le centre de l'attraction. Et c'est pour cela que la force ramassée en un point et décroissant à mesure qu'on s'en éloigne agit en raison inverse du carré des distances et non de la distance.

242. Astronomiquement et moléculairement, il n'y a pas d'intérêt à supposer que la distance est remplie par un mouvement réel, car ce mouvement n'entre en compte ni dans les calculs, ni dans l'observation. C'est la simplicité des phénomènes considérés qui nous dispense des hypothèses mécaniques. Et de fait nous cherchons à apercevoir ici l'action mutuelle des parties de l'univers individualisées dans leurs masses plutôt que les ressorts de cette action: aussi bien nous suffit-il alors de prendre chaque point comme une origine de force, et de considérer tous les autres comme soutenant avec le

premier une relation dynamique déterminée. Pourtant la réalité de cette transmission mécanique impliquée dans les conditions de l'expérience sensible et manifestée par la promptitude plus ou moins grande avec laquelle se produisent les effets observables est inséparable de la théorie de la force, bien qu'elle n'intervienne plus cette fois dans les formules de mesure.

243. La théorie des forces attractive et répulsive doit être rapprochée de la théorie des mouvements circulaires. Le mouvement circulaire nous a paru représenter le type du mouvement indépendant et fini. Or, les forces attractive et répulsive caractérisent aussi les propriétés dynamiques originales de tous les corps matériels considérés en eux-mêmes, c'est-à-dire comme principes et non comme sujets de certaines actions. Or, examinons deux corps dans leurs relations mutuelles, hors de toute influence surajoutée. Le corps doué de la masse la plus grande attirera le corps de masse plus petite selon une direction rectiligne. Mais celui-ci possède une inertie propre qui le retient et joue un rôle répulsif ; elle l'entraîne selon la direction la plus opposée, non pas bout par bout, ce qui supposerait que ce corps avait déjà commencé à se mouvoir dans ce sens avant l'action de la force attractive, mais selon une direction perpendiculaire, puisque le corps attiré ne peut résister à l'attraction qu'en cherchant à maintenir sa position, et puisqu'il tend par conséquent à s'enfuir dans la direction même où il est entraîné, c'est-à-dire selon une droite indéterminée. Rapprochons l'indétermination du mouvement rectiligne de l'indétermination des forces répulsives qui tendent à exprimer la simple extériorité réciproque des parties dans l'espace immobile. Cependant la force attractive continue à exercer son action selon une droite déterminée qui unit les centres des deux masses, et cette force combine son action avec la répulsion de telle sorte que le seul effet observable de la force attractive sera de faire parcourir au corps qui est soumis à son influence une ligne circulaire, et cette ligne nous permettra d'une part de fixer le champ sur lequel rayonne une influence dynamique particulière, d'autre part de nous représenter également bien la maîtrise précise de la force dominante et la résistance indéterminée de la force qui lui répond. Ainsi le mouvement rectiligne, l'inertie et la force de résistance appartiennent au genre des notions indéfinies et passives auxquelles certaines démarches de notre entendement fini viennent opposer les notions de mouvement circulaire,

d'activité et d'attraction qui prennent les premières comme matière, mais les dépassent en les déterminant.

244. Il y a évidemment un artifice dans la distinction de deux sortes de force, une force attractive et une force tangentielle, lorsque le mouvement observé est unique. Et de fait on soutiendra que cette division n'a de sens qu'au point de vue abstrait et mathématique, qu'elle aurait pu être autre qu'elle n'est, qu'elle n'engage pas la réalité des choses. Cela n'est vrai qu'en partie. Car il ne suffit pas que cette division soit intelligible en soi, il faut encore que cette intelligibilité soit adaptée à certaines exigences inhérentes au réel; or, il ne s'agit pas ici d'exigences sensibles, puisque le phénomène qui s'offre à nous ne peut pas être divisé comme les principes qui l'expliquent. Toutefois il suffira de remarquer d'une part que cette division des principes peut parfois être vérifiée dans certaines conditions expérimentales, d'autre part, qu'elle a pour objet essentiel de rendre compte des conditions de possibilité conceptuelles de ce phénomène même qui, malgré son caractère unique, représente pourtant un terme complexe dans la suite des notions. Nous avons vu que l'idée de force ne dégage sa valeur objective que par rapport à l'espace et au temps: ce n'est donc pas accidentellement que le principe unique que nous adoptons comme source des explications est appelé à la fois répulsif et attractif, puisqu'il exprime sous le premier aspect la spatialité et le donné, tandis que sous le second il prend la répulsion comme matière et, lui surajoutant la liaison et l'unité finie des parcours, nous représente le rôle de la durée et de l'acte dans la constitution même du monde sensible. ⁽¹⁾

245. La force de gravitation exprime les caractères distinctifs des différentes parties de l'espace considérées isolément. Le mouvement circulaire réalise objectivement cette indépendance finie qui témoigne de la liaison avec l'acte pur de tous les objets particuliers. Mais, dans la réalité immédiate qui est proportionnée à notre action, cette indépendance n'apparaît que comme une limite qui n'est jamais atteinte: aussi le type fondamental du mouvement est-il le mouvement indéterminé et rectiligne qui sera lui-même modifié à l'infini

(1) On comprend mieux par là pourquoi l'activité qui mesure le temps doit s'adresser au mouvement circulaire, même si l'on fait abstraction de la trace constante qu'il laisse dans l'espace.

par les mouvements déjà déterminés qu'il rencontre et dont il subit l'influence. De même, le type caractéristique de la force matérielle est la force passive et répulsive; mais, bien que l'attraction ne puisse plus être saisie à l'état pur (de même que le mouvement circulaire), la résistance matérielle élémentaire se trouvera elle-même altérée, enrichie et vaincue par les influences qui viendront de toutes parts se croiser en elle, de telle sorte que la matière proprement dite laissera encore transparaître dans le monde des faits l'activité essentielle de l'existence première.

246. On peut confirmer la fécondité de notre déduction par deux corollaires: premièrement, en ce qui concerne le monde abstrait d'un espace pur et immobile, les forces ne produiront aucun effet; elles s'exerceront selon une droite et en chaque point viendront nécessairement s'appliquer une action et une réaction d'une valeur égale. Ce qui est vrai de l'espace pur est vrai de l'espace engagé dans le devenir et individualisé par la masse pour toutes les coupes qu'on y peut faire.

247. En second lieu, l'élasticité sera aussi un état limite de la matière. Hors de la durée, un corps idéal doué d'une indépendance réelle est évidemment indéformable; si le corps est engagé dans le devenir, il faut qu'il devienne déformable; mais il ne sauvegarde son existence individuelle que si, une fois éteinte l'action des forces qui agissaient sur lui, la tension de ses éléments intérieurs produit une expansion qui reconstitue rigoureusement la figure primitive. L'élasticité est encore un moyen terme, mais destiné à représenter sous un aspect absolu que l'expérience ne nous offre jamais l'identité du corps dans le double milieu de l'espace et de la durée; c'est un moyen terme entre la dureté parfaite à laquelle s'attachaient certains atomistes, qui, oublieux de la relativité de l'espace et de l'action mutuelle des forces, solidifiaient le corps en lui attribuant simplement les propriétés de l'espace immobile qu'il enferme, et cet état absolu de mollesse et de plasticité pure où la matière est absorbée dans le devenir, et que l'on a parfois opposé par une méthode inverse à la constitution atomique de la matière et en attendant de lui les mêmes services.

248. La force est une notion ambiguë. Il semble qu'elle domine la matière qui la subit. Et l'on reconnaît son prestige en regrettant

pourtant, puisqu'elle est invisible, d'être obligé de lui donner une place dans le système des choses naturelles. Tantôt on l'oppose à la matière, tantôt on l'y réduit. Mais il est impossible de définir la matière sans y joindre la force par quelque biais. En faisant de la force l'acte fini de la matière, nous donnons de cette ambiguïté une solution et nous expliquons pourquoi, d'une part, elle est suspecte aux matérialistes qui veulent rendre compte de tout l'univers par le visible, et pourquoi, d'autre part, dès qu'on s'élève de la matière aux formes les plus hautes de la vie, c'est la force que les mêmes matérialistes considèrent comme un principe essentiel et suffisant: c'est qu'elle est, parmi les espèces de l'activité dérivée, une activité qui est assujettie à des lois susceptibles de s'exprimer par des mouvements observables, qui heurte notre propre individualité organique et témoigne de sa présence hors de nous par les sensations passives de résistance qu'elle nous impose, et qui est immédiatement liée à cette matière perceptible où on peut lire ses caractères comme sur un tableau.

249. La force accuse la liaison de la matière donnée avec l'acte qui la soutient, et, ce qui revient au même, de l'espace avec la durée où se déploie l'existence de tous les êtres finis; et de fait cette liaison s'opère par une série de degrés; de l'impénétrabilité nous passons à la masse et à la force répulsive, et ces notions même ne prennent leur sens et leur valeur que par la force d'attraction qui est, si l'on veut, la plus spirituelle de toutes, qui exprime seule un principe véritablement actif encore que fini, et qui gouverne le devenir temporel en faisant de chaque point de l'espace un centre spécifique par rapport auquel la totalité de l'univers s'exprime à la fois et s'unifie sous un point de vue original.

250. La notion de force nous permet donc de comprendre à la fois la place de la matière dans l'univers et le rapport qu'elle soutient avec les esprits particuliers. La force c'est l'activité première, mais considérée en tant qu'elle sert de fondement au monde passif des données. Et, puisque des objets particuliers se forment nécessairement dans ce monde et qu'en eux notre individualité trouve à la fois des limites et une image d'elle-même, il est évident que cette force pourra être divisée à notre gré jusqu'à ce qu'elle explique tous les changements que ces objets nous paraissent subir. De là les caractères fondamentaux de la force: il faut d'abord, puisque l'univers est plein,

que la force soit continue, et elle l'est, bien qu'elle possède une valeur différente pour tous les points de l'univers, sans quoi chacun de ces points posséderait une originalité de situation, une originalité de fait, et non une originalité en acte. — En deuxième lieu, il faut que cette force soit sans conscience d'elle-même: autrement, elle ne serait pas l'acte médiateur du donné, elle serait un acte pur; non seulement on ferait appel à un principe plus élevé qu'il ne faudrait pour expliquer la matière, mais par ce surcroît même on manquerait le but et on ne pourrait plus retrouver dans la matière les attributs d'objectivité et de passivité sans lesquels elle cesse d'être; — et ne faut-il pas pourtant que toute la réalité de l'univers trouve dans l'activité première — dût-on pour cela la considérer sous une forme mixte et dégradée — son principe et sa raison? Enfin, il faut, puisque la force doit expliquer la matière même, qu'elle garde les propriétés essentielles de cette matière; il faut non seulement qu'elle ne puisse être observée et mesurée que dans ses effets matériels, mais encore que sa répartition et l'interaction de ses manifestations différentes soient assujetties à des lois nécessaires, puisqu'il serait impossible autrement d'exprimer la nature finie de chaque objet matériel et son rapport avec le tout, mais plus impossible encore de conserver à la matière ce caractère de réalité donnée qui s'impose à l'activité du sujet, et que nous devons prendre tel qu'il est sans espérer et sans craindre qu'une création autonome vienne rompre et renouveler le déterminisme des changements.

251. Il ne faut pas perdre de vue pourtant que la force par sa spiritualité même affecte le temps plus que l'espace; elle individualise le temps; et de l'espace il est plus juste encore de dire qu'il l'exprime que de dire qu'il la subit. Mais dans le temps la force dégage merveilleusement son originalité par rapport à la matière ainsi que la relation qui l'unit à elle. Sans doute, l'être pensant ne sort jamais du présent, mais, puisque la matière est donnée, il faut toujours qu'elle apparaisse comme antérieure à l'action même de notre vie; il faut qu'elle appartienne au passé. Et le passé tout entier apparaît comme immobilisé et figé devant le regard. Il est une réalité morte. Nous ne retenons de lui que cette coupe instantanée qui rejoint le présent et dans laquelle il se manifeste à la fois comme une réalité et comme une passivité. Cela suffit à fonder du même coup l'existence de la matière et celle de notre sensibilité. Et il est

impossible que la force entre comme élément dans cette sensibilité même. Mais la matière, malgré son caractère donné, a besoin d'être suspendue à un acte, et de fait à un acte identique dans son essence à celui qui constitue notre individualité propre, bien qu'il ne se confonde pas avec lui, puisque la matière nous dépasse, puisqu'elle porte en elle des caractères originaux qui requièrent un principe d'explication spécifique. Et, par conséquent, il faut que cet acte, situé dans le présent, accuse son indépendance à l'égard même de cette matière qu'il soutient et qu'il semble créer. Aussi la force est-elle tendue vers l'avenir. Dans le passé, il n'y a plus de force; il n'y a plus que les effets stratifiés des forces naturelles; dans l'avenir, il n'y a pas encore de matière, mais la force se porte vers lui et appelle à l'existence cette même matière qui, à peine créée, retombe dans la passivité et jusqu'à un certain point dans le néant du temps écoulé. C'est pour cela que la force a toujours un caractère producteur. Si on regarde vers le passé, le monde paraît unique, stable, déterminé, rigide. Si on regarde vers l'avenir, il paraît multiple, souple et indéterminé; sa réalité est encore toute spirituelle; c'est la force qui la fixe; mais une fois qu'elle l'a fixée, le monde redevient matériel.

252. Et pourtant la matière et la force vont s'unir dans le même devenir comme le passé se fond insensiblement dans l'avenir et le fait éclore. Et c'est pour cela que l'on peut suivre dans la matière morte la trace de l'action des forces, de même qu'à la considération des forces qui entrent en jeu on peut associer au moins pour le temps le plus proche la notion des changements qui vont se produire dans l'état des corps matériels. De là aussi la possibilité de prendre le devenir tout entier comme une ligne homogène où le présent, le passé et l'avenir ne dégagent plus leurs caractères propres: on considère le plus souvent cette image comme évidente et naturelle, et on a été quelquefois surpris de voir des penseurs qui cherchaient à l'expliquer par une sorte de transposition de l'espace dans la durée. Pour nous, elle a une autre source; elle provient d'une association inévitable de la force et de la matière dans la théorie de l'univers. Par là le devenir non seulement devient homogène, mais devient possible et la matière y exprime son caractère évanouissant, ce qu'il y a dans les choses de passif et de transitoire, tandis que la force exprime leur puissance de renouvellement et en même temps leur identité que les formules de conservation réalisent d'une

manière abstraite. On voit pourquoi le passé se fixe et s'éteint, pourquoi il appelle l'avenir par un élan où l'être paraît succomber à l'acte même de la vie, pourquoi les choses se renouvellent en restant les mêmes, pourquoi l'identité appartient à l'acte, ce qui fait qu'elle est riche, et la diversité aux choses, ce qui fait que le cadavre porte pourtant le témoignage de la richesse de la vie, pourquoi enfin le devenir des forces est soumis à des lois comme le devenir de la matière qu'il exprime, bien que la nécessité paraisse toujours être subie par la matière et dépassée par la force.

253. Nous ne pouvons ici qu'effleurer la doctrine des esprits. Pourtant, on ne peut comprendre la place de la force dans le monde sans aller jusqu'à l'esprit. Rappelons sommairement que l'esprit universel est un acte simple et absolu, qu'on ne peut lui attribuer, avant d'avoir déduit l'expérience, ni l'unité, ni la multiplicité, qu'il est créateur et d'une fécondité sans limites, enfin qu'on ne peut caractériser son essence que par la distinction pure. Mais, puisqu'il est l'abondance même, il est inévitable que, sous toutes ses formes, dans la variété inépuisable de ses démarches, il se retrouve tout entier en se laissant déborder pourtant par la plénitude infinie de son essence réalisée. Ainsi se trouve fondée l'existence des âmes. L'âme est un moyen terme entre la matière et l'esprit. Elle est esprit, puisqu'elle consiste avant tout dans la conscience de soi. Mais, bien que, dans son fond, cette notion de la conscience soit une notion simple, absolue, qui ne comporte ni degrés, ni partage, il faut pourtant qu'elle témoigne de cette infinité spirituelle dont elle procède, où elle baigne, mais qui la dépasse. Sa limitation s'accuse immédiatement en ce qu'elle a un objet : l'acte pur n'a pas d'objet. Et cet objet, ce sera l'univers entier, qui lui apparaîtra sous la forme d'un fait ou d'une donnée. Ce sera surtout cette partie de l'univers privilégiée, mais homogène au tout, à laquelle il faut qu'elle soit liée pour que sa réalité propre se détache sur l'ensemble des choses, pour qu'elle exprime l'acte autonome qui la constitue par une autonomie de fait. Ainsi apparaissent à la fois la matière et le corps.

254. L'univers ne peut se révéler à l'âme que sous une forme passive et dans sa liaison avec le corps : c'est dire que l'univers est sensible. Mais la vie propre de l'âme consistera dans l'écho tout intérieur que les modifications du corps propre produiront dans la conscience de soi. Et, puisque cette conscience a sa raison dans l'acte

premier qui fonde la matière au lieu d'en dériver, il faut considérer le corps comme une image de l'âme, comme l'âme devenue fait, au lieu d'y voir une réalité brutale et inintelligible dont l'activité mystérieuse produirait par un mécanisme inconnu on ne sait quelle phosphorescence spirituelle.

255. Mais l'âme conserve son indépendance à l'égard de la matière et de l'esprit, en restant liée à l'une comme à l'autre par des rapports définis. Les âmes sont intérieures à l'esprit pur et participent de sa nature; mais elles expriment des actes distincts. Aussi, dès qu'on situe ces âmes dans le monde, dès qu'on les considère comme faits, elles doivent dans la continuité de la matière être associées à des corps séparés: et la distance qu'on observe entre ces corps est une sorte de symbole matériel de leur distinction spirituelle. Il faut que la matière soit continue pour exprimer l'abondance de l'être total, et, puisque cet être est la distinction même, il faut que dans l'espace tous les lieux possèdent des propriétés originales; il faut même que nous puissions le découper à notre gré pour y reconnaître des objets proportionnés à notre action et à nos besoins et exprimant hors de nous notre propre indépendance. Mais les corps animés sont isolés les uns des autres: ainsi ils gardent une indépendance réelle et non seulement figurative; et, puisqu'ils sont homogènes à la matière et gardent avec elle des rapports susceptibles d'être déterminés, ils ne cessent pas d'être des parties de l'univers, des éléments des choses. De là leur passivité qui va se retrouver dans les états de la sensibilité.

256. La continuité même de la matière nous permet de comprendre pourquoi elle reste toujours à quelque degré indéterminée, pourquoi elle ressemble moins à un être qu'à une glaise informe où l'être pourra trouver un point d'appui pour préparer son avènement. En même temps, il faut que la matière en elle-même soit étrangère à la conscience de soi, à la conscience immédiate, faute de quoi elle ne serait pas une donnée pure. Or, la matière est toujours soutenue par un acte spirituel; il faut que cet acte soit différent de la conscience, qu'il soit un acte objectif: c'est la force. Enfin, le corps est l'image de l'âme et la matière où il se développe et qui offre avec lui une communauté essentielle de nature n'a de sens et de valeur que par rapport à l'activité pure qui éclaire les âmes et leur donne la conscience de soi. Dès lors, le corps est l'instrument

matériel de notre vie pratique, et les objets qui l'environnent sont les termes qui limitent son action, qui lui permettent de l'étendre et de la varier. L'univers matériel est le moyen des âmes, le symbole statique de leurs limites et de l'absolu spirituel dont elles dépendent. Les autres âmes ne peuvent se révéler à nous que sous leurs formes matérielles ; mais, en remontant jusqu'au principe d'où elles dérivent, en vivant leur vie au lieu de la subir, les âmes communient et leur identité spirituelle descend jusque dans la fine complicité de leurs puissances sensibles.

257. Ainsi se trouve confirmée une indication déjà amorcée dans la théorie de l'étendue, où le fondement individuel de l'existence donnée nous avait conduits à supposer des centres de vie spirituelle distants les uns des autres et séparés, sans créer de lacunes dans la continuité matérielle, par des champs de matière pure où les lois de l'étendue et de la force pouvaient régner sans que la conscience eût à intervenir.

258. Il y a entre l'âme et l'esprit le même rapport qu'entre la matière et l'âme. L'esprit pur soutient également les existences matérielles et les existences animées. Et pourtant il est en rapports plus étroits avec les âmes qui baignent en lui par la conscience d'elles-mêmes. Mais on ne dépasse pas jusque-là l'existence du sentiment. Il n'y a proprement esprit qu'à partir du moment où l'être s'élève au-dessus des données sensibles soit pour les organiser : c'est l'action de l'entendement, — soit pour les dépasser et en apercevoir le fondement : c'est l'action de l'intuition rationnelle⁽¹⁾. Or, si la matière paraît n'être qu'une étoffe pour les existences animées, celles-ci à leur tour ne sont qu'une matière pour les existences spirituelles. Et il ne suffit pas de dire que l'esprit souffle où il veut pour reconnaître que leur avènement est l'effet d'une grâce : c'est une grâce dont nous sommes les agents, dont le principe est dans notre liberté. Car l'âme peut s'abandonner au jeu des influences sensibles et se perdre dans la passivité de la matière : elle peut au contraire les dominer en remontant jusqu'à la source de son activité. C'est la contemplation qui la libère, la rattache à Dieu, en fait un esprit.

(1) L'entendement explique le réel par des lois nécessaires. Il introduit dans le sensible une sorte d'ombre portée de la lumière rationnelle.

259. Nous voici parvenus au nœud de la doctrine des forces, à ce point ultime où la nécessité reflue jusqu'à sa source libre et la force jusqu'à l'esprit. L'acte pur est intemporel et libre; il est libre sans choix; il est libre, parce qu'il est un acte, et sans choix, parce qu'aucune fin ne le précède même en idée. A mesure que l'âme se détache des images sensibles qui la remplissaient, son activité originelle se purifie; elle ne se mutile point; elle ne devient pas comme un miroir qui ne refléterait plus rien; elle acquiert une aisance lumineuse; le sensible, au lieu de s'imposer à elle, redevient à ses yeux inséparable de l'essence et en découle nécessairement par le jeu même de la vie. Elle n'a pas de volonté particulière, ni concurrente à l'ordre universel. Elle est unie à Dieu, agit en lui, et comprend en lui toutes choses. Il faut pour cela qu'elle donne son consentement, qu'elle ne se laisse pas entraîner par la paresse, que, sans effort, elle accepte de vivre. Cela n'est rien de nouveau pour elle, puisque il n'y a rien en cela que son essence même; mais justement parce qu'elle est esprit il faut qu'elle adhère à ce qu'elle est: en un sens, elle se crée elle-même. Telle est la liberté: l'âme naturellement esclave devient libre en agissant: mais elle change aussitôt de nature. On peut dire également que l'esprit doit se garder en ne se laissant pas entraîner par les images sensibles et qu'il doit se conquérir en s'affranchissant de leur tourbillon. Mais, puisqu'il y a passage d'une forme de l'existence à une forme supérieure, ce n'est pas le même être qui agit pour le franchir: l'esprit seul est libre et cette liberté est un don de Dieu comme l'âme même, mais ce don paraît arbitraire, alors qu'il faut sans doute qu'il existe des âmes privilégiées qui deviennent pour l'esprit pur une demeure d'élection, comme il existe des parties privilégiées de la matière qui remplissent seules les conditions inévitables pour devenir le support d'une vie animée. Et, comme les autres parties de la matière sont un milieu qui sépare les corps et un instrument pour l'action des âmes, les autres âmes entrent aussi en communion avec les esprits et forment le canal par où leur action s'insinue dans le monde et l'éclaire.

260. L'esprit pur est donc la source de toute liberté. Par lui la liberté pénètre doucement dans les âmes; il les délivre de l'en-trave matérielle; il rayonne sur le désir, — qui cesse d'être un attrait de la chair et de l'extérieur, — et, s'inclinant vers les choses finies, donne à la vie intérieure une sorte de chaleur bornée et représente l'intelligence même dans la sympathie pleine de

clarté qu'elle tourne vers le monde créé. Par essence le désir reste engagé dans les choses: il est un lien spirituel qui les attire les unes vers les autres et les fait communier dans leur essence finie par une médiation matérielle. Mais il est souvent tourmenté, et tantôt, quand l'intelligence l'éclaire, il devient un reflet de l'activité universelle, un flux harmonieux et consenti de l'être particulier vers l'être total; tantôt, quand il s'oppose à l'intelligence comme l'effort pénible et étroit d'un être de chair, il nous referme sur nous-mêmes; il atteste nos bornes; il nous en donne une conscience douloureuse; il nous laisse dans un état d'impuissance, de bassesse et d'agitation. Par la conscience, le désir nous fait participer déjà à la vie spirituelle; par l'esclavage où il nous tient, il adhère à la matière, la représente dans son imperfection et dans sa passivité, nous attire vers elle, détourne l'élan de la spontanéité et obscurcit la lumière de l'esprit.

261. L'acte pur est au désir ce que l'esprit est à l'âme. Et, comme l'âme reflète le corps dans la lumière de l'esprit, le désir donne un écho dans la conscience aux différentes forces qui sollicitent notre corps. Le monde des désirs est un monde intermédiaire. Le désir peut s'élever jusqu'à l'acte et subir à ce point son attrait qu'il entre dans la sphère de la vie spirituelle et de la liberté. Si le désir reste abandonné à lui-même, il perd par degrés toute spiritualité; la conscience même cesse de l'éclairer: il nous emporte à notre insu comme une force de la nature. Il y a donc dans le désir une indétermination, une sorte d'oscillation qui caractérise l'être temporel et borné. Et, tandis que l'acte est une liberté sans choix, ce qui a conduit quelquefois à lui attribuer la nécessité, tandis que la force, chargée d'expliquer une donnée qui s'impose à notre esprit, implique dans ses démarches une nécessité que l'on dissimule en la concevant comme un être psychologique, le désir est une potentialité encore inachevée et même inexprimée, qui pourra selon les cas se hausser jusqu'à la liberté ou s'éteindre dans la nécessité. C'est à l'étage du désir, à mi-côte dans notre vie intérieure, que se produisent l'alternative et le choix; et on a représenté les deux solutions que le sujet trouve devant lui en soutenant, avec les intellectualistes que le désir possède dans l'esprit un modérateur et un maître, et avec les empiristes que les désirs agissent entre eux comme des forces concurrentes et que c'est le plus puissant qui l'emporte.

262. Quand on passe du désir à la force, il n'y a pas seulement une sorte de diminution et d'affaïssement de la spiritualité. Il y a revirement et conversion. Car la force est un principe purement matériel qui rend compte exclusivement d'une réalité donnée, n'ayant de valeur que pour les sens d'un sujet fini, fixée et appartenant déjà au passé. En disant qu'elle est un acte objectif, nous avons marqué ce double caractère de la force de servir de principe d'explication aux choses et de les relier pourtant à l'acte universel de l'intelligence pure, hors de toute conscience personnelle. Et sans doute la force, si on la percevait en soi, aurait autant d'indépendance, de spiritualité et de lumière que cette intelligence même; mais elle ne serait pas la force, puisque la force par définition n'a de sens qu'à l'égard de la matière, et exprime par suite aux yeux d'un esprit fini les déterminations et les limitations que doit subir l'être premier pour rendre compte du sensible et du donné.

263. Il y a donc une communauté d'origine entre la force et l'esprit, ce qui rend compte de la communication des substances. L'esprit n'agit pas plus sur la matière que la force elle-même; mais la matière symbolise l'action de la force et, par delà la force, de l'esprit d'où celle-ci dérive. Car la force ne retient de l'esprit que ce qui est nécessaire et suffit pour expliquer les différents états de la matière. Mais l'être fini possède une sorte d'ambiguïté de nature; et si l'on considère en lui ses bornes ou sa matière, il tend à subir le jeu du déterminisme naturel; si l'on considère au contraire le principe qui l'éclaire, auquel il doit l'être et l'indépendance, il faut qu'il participe à sa liberté intemporelle et créatrice. Sans doute l'être fini ne rejoint-il jamais pleinement l'intelligence pure ni la matière brutale. Que l'on sache du moins que ses limites sont fondées dans l'absolu, de telle sorte que si son action est nécessitée, c'est en vertu de cette force même, qui sous une forme dégradée et aveugle exprimait l'activité essentielle de l'esprit pur auquel l'âme humaine s'unit, si par une œuvre de dépouillement et de sincérité elle y découvre la lumière qui l'éclaire elle-même et la vie qui l'anime. Que l'on ne dise pas que dans les deux hypothèses les choses continuent à se passer de la même manière et qu'il n'y a de changé que le point de vue auquel nous sommes placés, ou, si l'on veut, notre connaissance. Car, en premier lieu, ce point de vue, c'est notre réalité propre, c'est notre existence comme personne, de telle sorte qu'ici le

sort de notre être entier est en jeu, le sort de notre conscience et de notre liberté, qui, selon le parti que l'on adopte, se trouveront fondées ou au contraire abolies. En second lieu, cette liberté même n'est pas une illusion; elle n'est pas la simple connaissance et l'acceptation d'une nécessité. Il n'est rien d'antérieur à la pensée; mais dans son essence temporelle elle n'est pas fixée; elle fixe le réel par ses démarches mêmes; par conséquent, en renouvelant notre être fini, elle renouvelle aussi les rapports matériels qui l'expriment. Ceux-ci trouveront encore une explication appropriée dans le monde des réalités bornées et accomplies; mais, en étendant sur elles notre empire, nous aurons élevé notre être propre jusqu'à la source intemporelle de création dont la science lie entre elles les productions conformément aux lois nécessaires d'une réalité qu'elle contemple sans l'engendrer.

264. Ainsi le monde de la nécessité est suspendu au monde de la liberté. Il faut évidemment que la liberté manifestée s'impose à l'être fini dans la mesure où elle dépasse sa sphère d'influence. Mais la force qui est placée au confluent du passé et de l'avenir exprime la nécessité de ce monde réalisé dont elle doit justifier le devenir; aussi est-elle aveugle, constante et irrésistible; cependant elle exprime encore la vie de la matière: elle apparaît à l'égard de celle-ci comme un principe créateur; et c'est pour cela qu'elle est invisible et spirituelle, qu'elle semble appeler à l'être, dans un avenir qu'elle détermine, une réalité qui n'est pas encore fixée. On ne peut toutefois imaginer cette création autrement que comme un enchaînement où l'antécédent conditionne le conséquent d'une manière invincible; et la répétition des mêmes rapports est le signe apparent de la brutalité de ces liaisons. Il faut remonter jusqu'à l'identité pour leur donner un fondement intelligible, mais l'identité d'un acte est libre et variée dans ses effets; elle ne peut se réaliser dans les phénomènes que par l'identité abstraite des rapports dans la diversité des étapes du devenir. L'acte pur est intemporel, mais il domine le temps, et si le réel se répand dans la durée pour un être fini, il faut encore qu'au sein du présent il témoigne, par la considération de la matière et du passé, de l'infinité par laquelle il dépasse le sujet qui le contemple, — par l'indétermination de l'avenir et l'invisibilité de la force, de la participation de ce sujet au principe spirituel et libre qui soutient et fonde toutes les existences.

265. Puisque nous sommes des êtres et non pas seulement des apparences, il faut aussi que dans le monde des actes il y ait quelque chose qui exprime nos limites, et notre liaison avec toutes les parties de l'univers. Or, l'acte pur est une spiritualité et une liberté sans mélange; il est universel; il est aussi un premier commencement, étant le soutien de tous les moments de la durée. Dans la diversité des formes intellectuelles de l'être réalisé, l'essence par où chacune d'elles participe à l'acte pur exerce une domination sur la matière, c'est-à-dire sur les limites à l'intérieur desquelles cette essence s'exprime. Et comme l'esprit, à mesure que son activité s'épure, se désindividualise, et qu'il se produit entre les êtres finis une sorte de communion dans la vérité par laquelle ils rejoignent l'universel, de même la matière à laquelle nos esprits finis sont associés pour témoigner de leurs limites tend aussi, à mesure qu'on la considère dans sa nudité, à se répandre et à se fondre dans cet espace et ce devenir infinis auxquels elle est liée par un faisceau de relations serré jusqu'au dernier point. S'il est impossible de distinguer ce que l'individu garde en propre, s'il faut le réunir aux parties même les plus lointaines de l'étendue et de la durée dans l'unité d'un treillis continu et ramifié infiniment, l'unité de la matière devient l'image de l'unité de l'esprit.

266. Cependant, la continuité matérielle n'a de sens que pour un être borné; elle s'impose à lui, mais elle reste aveugle et indéterminée, puisque aucune réalité n'est pleinement intelligible que celle qui se confond avec l'acte par lequel notre esprit la pense. Aussi les lois de la matière seront-elles d'une nécessité inerte: elles limiteront la volonté arbitraire de l'être individuel; elles étendront sur lui leur armature. Mais la matière est inséparable de l'intelligence pure à laquelle elle doit son existence, sa vie, son intelligibilité propre. La force exprime cette puissance spirituelle, mais médiatisée par la matière, donnée et fixée, telle qu'elle est requise pour rendre compte d'une réalité que le sujet subit sans la créer. L'immensité de la matière et la nécessité des relations dynamiques n'attestent pas seulement notre caractère borné; au delà de nos bornes, elles nous donnent une image et une preuve de cette divinité au sein de laquelle notre vie baigne et dont elle subit la loi dans toute la mesure où elle ne participe pas directement à son essence par un acte spirituel. Et tout est lié ici si rigoureusement que l'originalité de notre être et notre communauté essentielle avec l'esprit se trouvent dégagées par les entraves mêmes de la vie matérielle.

267. C'est donc une sorte de folie de vouloir faire de l'esprit ou de l'idée une force, puisque la force est une idée inférieure et sans conscience et comme une idée morte. Les forces qui agissent sur nous marquent les limites de notre passivité; elles paraissent se réfracter jusque dans notre esprit et lui imposer une direction et un caractère. Cependant, nous savons que l'esprit ne peut cesser d'être un acte, qu'il ne déchoit pas: l'âme et le désir expriment les éléments donnés et passifs de notre nature, éclairés par la conscience. Et cela suffit pour que les limites de notre être soient attestées jusque dans la région de l'esprit. Comme l'essence de la force et de l'esprit est commune, l'esprit paraît agir sur la matière, alors qu'il réalise les conditions primitives et absolues de tous les événements matériels, et la force paraît agir sur l'esprit, alors qu'elle exprime dans nos états d'âme l'infinité de l'univers considérée en tant qu'elle nous dépasse.

268. Rien ne peut altérer le déterminisme des forces et l'esprit n'y change rien. En tant que borné, notre être est enveloppé dans l'universelle nécessité. On n'ajoute rien à l'intelligence universelle, on y retranche la vie directe, la conscience de soi et la liberté, quand on passe de l'esprit à la matière et à la force. On considère comme achevés et fixés des actes que l'être fini ne pouvait accomplir et qui lui paraissent d'ailleurs d'une brutalité où l'on découvre sans doute des signes d'intelligibilité, mais qui exclut les caractères de l'essence. Et ce n'est pas miracle si notre vie spirituelle semble d'autant plus libre et plus indépendante qu'elle est plus dégagée de tous les liens matériels, qu'elle s'enferme davantage en elle-même; cependant, si elle consent de ce sommet à considérer encore la matière, celle-ci lui paraîtra intelligible et produite par elle, non pas seulement parce qu'elle l'aura bien connue, et parce qu'elle aura consenti volontairement à une nécessité extérieure, à laquelle elle ne pouvait d'ailleurs opposer aucune résistance de fait, — mais parce qu'en vérité elle verra ses démarches propres, celles qui appartiennent à la sphère de notre être fini, sortir de leur principe intérieur, et qu'elle reconnaîtra dans tout ce qui s'impose à elle les effets d'une essence totale comparable à celle qui la forme. Or, ces effets, nous devons les subir avec un consentement d'autant plus aisé que nous leur découvrons une origine parfaite, en ce qui concerne l'ensemble du monde, et en ce qui concerne la partie, un caractère providentiel et qui permet pourtant à celle-ci de prendre conscience de son indépendance et de déterminer son action.

269. La théorie de la force nous fait remonter jusqu'à Dieu, jusqu'à l'âme et à la liberté. Mais c'est parce que la force relie la matière au principe dont elle dépend, comme l'âme relie le corps à l'esprit. La force est répandue partout comme la matière; il y a en elle une sorte d'indétermination inséparable de son rôle; aussi est-elle changeante, évanouissante, toujours prête à reparaitre dès qu'on la croyait perdue. Mais, en chacun des points d'application par lesquels elle réalise le contact avec la matière, elle possède une intensité précise et mesurable en rapport avec les effets qu'elle explique. C'est par sa participation à l'esprit qu'elle est déjà une sorte d'individualisation de la matière.

270. Mais c'est la matière seulement qu'elle individualise, non pas pourtant d'une individualisation parfaite et absolue. Celle-ci vient de l'esprit et ne se réalise que par l'esprit. Mais, comme elle implique la matière, puisqu'elle implique des bornes, il faut qu'elle trouve une image dans les choses. Cette image, c'est le corps animé. Toute unité finie est spirituelle, mais engagée dans le monde des données: c'est une âme; c'est le principe et l'acte spirituel d'un corps organisé. Par la conscience et l'esprit auquel elle se joint, l'âme remonte jusqu'à la source de toute individualité: par son assujettissement au corps, elle nous montre ses limites en même temps que sa liaison passive avec le tout. Par la conscience et le moi l'âme est l'image de Dieu: par le jeu des désirs, elle est une pièce du monde matériel.

271. Cependant, le monde cesserait d'être un monde matériel s'il était une juxtaposition de corps animés, un assemblage d'âmes. Pour tout être fini, le monde garde son caractère de passivité et d'indétermination. L'indépendance d'un individu matériel n'est jamais entière; et sa matière ne doit pas se fondre dans la vie de l'esprit; elle reste unie aux données qui agissent sur elle et sur lesquelles elle agit en retour. La force suffit à l'expliquer, tant qu'on ne dépasse pas l'ordre des choses. Or, il faut que les corps organisés soient séparés les uns des autres par des régions de matière indéterminée, faute de quoi leur indépendance ne serait pas manifestée dans l'espace. Car toutes les parties de l'espace exercent les unes à l'égard des autres une relativité mutuelle et c'est la distance qui seule exprime l'indépendance dans l'ordre de l'étendue. Le monde matériel dépasse ainsi non seulement tout être fini, mais tous les

êtres finis; autrement il perdrait son originalité et l'individu perdrait son caractère irrémédiablement borné: car il est contradictoire de supposer qu'il soit borné par un autre esprit. C'est Dieu qui le borne, dans la mesure où il surpasse tous les esprits finis.

272. Cette dernière remarque suffit à fixer l'originalité de la notion de force. Elle est irréductible comme le fini à l'égard de l'infini. Et, bien qu'elle se manifeste en tous les points de l'espace infini, elle ne peut être représentée elle-même que comme un acte fini qui individualise chacun de ces points. Elle ne se confond pas avec l'âme qui est le principe spirituel des corps organisés. Mais sans elle il n'y aurait point d'âme. La passivité n'aurait point d'écho dans la conscience. L'idée de fini ne pourrait ni se réaliser ni s'exprimer dans le monde spirituel. La force apparaît donc comme un moyen pour l'esprit de créer l'individu, mais c'est à condition qu'elle reste indépendante de l'âme, et que l'âme, inévitablement associée à la force, témoigne par le corps propre de sa main-mise sur une région limitée de l'espace infini, — et par la matière inerte qui l'environne, de son originalité et de ses bornes. La force est donc liée à tous les éléments de la matière, et l'âme, à laquelle certains de ces éléments sont liés par élection, loin de borner par là le domaine de la spiritualité, lui permet à la fois de dégager ses caractères propres dans des êtres finis et de montrer qu'elle les entoure et les surpasse de toutes parts.

VI

DÉDUCTION DE LA QUALITÉ

273. La force individualise le temps, mais elle ne s'y répand pas. Il faut qu'elle coïncide avec l'espace, puisqu'elle est chargée d'expliquer le mouvement, c'est-à-dire le changement dans l'espace : cette coïncidence s'effectue donc par une limite, qui est le point d'application. La force ne sort pas du présent, non seulement parce qu'elle est réelle, mais encore parce qu'elle est le principe spirituel du devenir ; il suffit, pour qu'elle témoigne de son rôle et de sa place dans ce devenir, qu'elle soit tendue vers un futur encore indéterminé qu'elle appelle à l'existence, et qu'elle soit absente du passé où on observe ses effets sous une forme stratifiée.

274. Comme la force individualise le temps, la qualité individualise l'espace. Elle joint à la différence de lieu la différence réelle. Elle achève la théorie de la matière. En effet, le temps et la force n'appartiennent pas à l'ordre du sensible ; et, bien qu'il soit nécessaire de les faire intervenir pour expliquer quels sont les caractères que revêt à nos yeux la matière, on peut dire que ce sont les principes internes de la matière et du changement, plutôt que des pièces constitutives du monde des données. Nous avons défini originairement la matière par l'espace, et, s'il est possible maintenant d'individualiser toutes les parties de l'espace, il est évident que la matière se trouvera déterminée jusqu'au dernier point. Notre déduction affecte ainsi le forme d'un anneau ; elle commence par l'espace

pur et c'est l'espace qu'elle retrouve en l'identifiant avec notre expérience des choses.

275. Il ne faut pas s'étonner, par conséquent, si la qualité, considérée comme une donnée passive, est immédiate, et si elle est, en un sens, le premier élément de la connaissance. Il est nécessaire qu'il en soit ainsi du moment que le cycle des déterminations des choses est parcouru, que la dernière implique toutes les précédentes et que la matière est, grâce à elle, non seulement constituée objectivement, mais susceptible d'être appréhendée par le sujet comme une réalité achevée. — Mais inversement, dans un système déductif, l'idée d'un donné pur devait venir la première et la notion qui le réalise devait venir après tous les caractères médiateurs.

276. Précisément parce que la qualité est le dernier mot du réel, son idée ne peut être ni analysée, ni développée. Et l'on ne peut se représenter la qualité qu'en entrant en contact avec elle, en la vivant au lieu de la construire, en l'éprouvant au lieu de la définir. De là vient que ce terme dernier paraît aussi un terme simple; il suppose les précédents, mais il ne se résout pas en eux. On peut montrer comment la qualité n'est intelligible que grâce aux déterminations que nous avons parcourues, comment ces déterminations aboutissent à la qualité et se dénouent en elle, mais sans que celle-ci perde cette originalité qui en fait un premier terme et dans un certain sens un absolu. Et si l'on voulait, retenu par le préjugé synthétique, qu'elle fût encore un terme complexe, sa complexité nous apparaîtrait comme infinie, ce qui équivaut à dire que la qualité est simple. Cela prouve qu'au lieu d'exprimer la fusion des genres précédents elle les suppose seulement, mais les surpasse infiniment, comme cela doit se produire d'une manière invincible à ce point exact de la déduction où l'abstrait cède la place au concret et le général à l'individuel.

277. Rien de plus aisé à fixer que la position de la qualité à l'égard des deux premières catégories de l'être, l'espace et le temps. La qualité est une détermination de l'espace; elle donne à chacun des éléments de l'espace un caractère réel; mais cet élément n'est individualisé qu'à condition d'être engagé dans le temps; par conséquent, il faut d'une part que la qualité vienne recouvrir l'espace, et, comme l'espace, forme immédiate de l'être pur, participe, tant qu'on ne va pas au delà, à sa stabilité et à son éternité, il est néces-

saire d'autre part, pour que l'on puisse y distinguer des parties réelles, que celles-ci non seulement acquièrent une coloration originale mais se détachent de l'espace même et manifestent dans le devenir à la fois leurs frontières et leur indépendance. Tant qu'on ne joint pas à la qualité le devenir, on est incapable de saisir ses caractères spécifiques: autrement la distinction des parties serait encore locale et abstraite et on ne pourrait pas s'élever jusqu'à la notion de l'espace universel. De telle sorte que l'apparition de la qualité ne donne pas seulement à chaque élément de l'espace la réalité, mais garantit encore la possibilité du concept de l'espace pur.

278. Dès lors, la qualité cesse d'être adhérente à l'espace qu'elle détermine; elle fuit et se renouvelle dans le temps. L'espace forme le soutien hors duquel elle ne peut être pensée. Mais elle voltige au-dessus de lui, elle fait partie de cette continuité changeante que nous appelons la vie. Et tandis que la géométrie nous permet de construire des cadres rigides et permanents dans lesquels notre entendement enserme l'espace, la qualité est évanouissante. L'entendement est impropre à la saisir; il y faut une subtilité vivante, inséparable du cours fluent de notre être subjectif: il y faut notre sensibilité. Aussi n'y a-t-il pas de conservation de la qualité; mais en revanche c'est la qualité, puisqu'on ne peut la délier de l'espace qu'elle recouvre, qui engage dans le temps l'espace réel, alors qu'en le prenant à part, la simultanéité suffisait à le définir, hors de toute idée de succession. En individualisant les parties de l'espace, la qualité devient la suture concrète de l'espace et du temps.

279. Cette suture n'avait-elle pas été réalisée déjà par le mouvement? Le mouvement en effet nous paraissait faire intervenir pour la première fois le phénomène dans le monde, en opérant la synthèse de l'espace et du temps, et la notion en était si claire que les empiristes à la fois et les partisans de la méthode synthétique prétendaient y réduire les notions ultérieures de force et de qualité. Mais l'entreprise échoue décisivement pour la qualité comme pour la force. En effet le mouvement est encore une individualisation abstraite de l'espace. De fait, il forme un concept accessoire de l'espace, qui n'altère pas sa nature. Le mouvement est caractérisé essentiellement par la diversité des lieux parcourus dans un acte identique du sujet: il met en valeur au sein de l'espace absolu l'existence d'un espace relatif dont toutes les parties n'ont de sens que

les unes par rapport aux autres, et sont interchangeables selon l'origine spatiale et temporelle que l'on adopte pour les considérer. Or de même que le mouvement reste une possibilité qui ne se réalise pas tant que la force n'entre pas en jeu pour le produire, il reste une idéalité tant que la qualité ne s'y joint pas pour le rendre sensible.

280. En effet, dans un espace relatif infini, toutes les parties seraient non seulement mobiles, mais même en mouvement sans que nous en sachions rien, si ces parties n'étaient pas distinguées réellement les unes des autres avant même que nous portions notre attention sur le mouvement qui les anime. Abstraitement, il est vrai, la distinction locale suffit pour rendre possible le mouvement; mais cela s'entend des mouvements purs de la mécanique, et non des mouvements réels où il faut que la partie mobile témoigne de son identité et soit reconnaissable au terme du parcours. On allèguera deux objections: d'abord il semble que cette condition de visibilité ne vaut que pour notre expérience humaine et qu'on peut admettre sans contradiction l'existence d'une matière et même d'un monde assujettis à des lois réelles et que pourtant nous ne pourrions pas percevoir. Mais nous n'avons pas recours dans cette déduction à une méthode critique fondée sur la possibilité nécessaire de notre expérience. C'est la possibilité de l'espace relatif qui implique l'existence de la qualité: autrement la distinction de l'espace relatif et de l'espace pur ne serait qu'une fiction: les différents lieux seraient fixés dans le monde d'une manière rigide et leur relativité serait le produit stérile d'une imagination impuissante. La différence du lieu absolu et du lieu relatif appelle la qualité à l'existence, faute de quoi on n'irait pas au delà de la diversité spatiale pure, c'est-à-dire de l'espace absolu. On n'aurait plus aucune raison ni aucun pouvoir de considérer les lieux relativement, puisqu'égaux sous tous les aspects sauf sous celui de la distance cette distance serait le seul caractère qui permettrait de les définir, de telle sorte qu'on tomberait simplement sur un autre lieu, si cette distance changeait. En joignant au contraire au lieu la qualité, la distance peut varier et le lieu relatif reste le même à condition que son identité soit garantie par la permanence de la qualité. Ainsi l'union du temps et de l'espace dans le mouvement impliquait la qualité et la sensibilité, loin que la constitution mystérieuse de notre sensibilité fût la raison d'être de la qualité et du mouvement.

281. La seconde objection conteste le caractère dont on s'est servi dans la précédente réplique. On prétend en effet que la qualité ne peut dégager la relativité de l'espace que si elle est permanente. Or, la qualité n'est-elle pas le variable même? N'est-elle pas entraînée incessamment dans un devenir hétérogène? Cette perpétuelle transformation, nécessaire pour que la qualité se distingue de l'espace, confirme notre thèse au lieu de la ruiner. Sans doute, on pourrait alléguer que les changements qualitatifs se produisent souvent moins vite que les changements de lieu, de telle sorte qu'ils fournissent alors un repère approximatif de la relativité spatiale; on pourrait dire aussi que la qualité délimite l'espace, et que la forme du corps mobile, quelles que soient les modifications qui s'effectuent à l'intérieur du contour, varie dans des bornes étroites, et permet toujours de reconnaître l'identité du mobile. Même si ces critères avaient une valeur pratique, ils n'auraient encore aucune portée métaphysique. Mais il suffit de remarquer qu'en unissant deux variables, la qualité et le lieu, il devient possible de les déterminer réciproquement l'une par l'autre. C'est l'identité supposée du lieu qui nous permet de percevoir par opposition l'insaisissable devenir de la qualité. C'est aussi l'identité supposée de la qualité qui nous permet de prendre conscience de la relativité du lieu: cette identité ne vaut comme celle du lieu qu'hors du temps; et si la qualité est en réalité inséparable du temps, il en est de même du lieu. Mais le lieu pur rendait possible une géométrie abstraite, tandis que la qualité, qui est la réalité même, ne se prête à aucune analyse séparée: aussi bien vient-elle après le temps et non avant dans la hiérarchie des notions. Ce qui importe seulement, c'est qu'en distinguant réellement la variable lieu de la variable qualité on puisse tour à tour prendre chacune d'elles comme une constante hypothétique et considérer l'autre comme capable de recevoir des valeurs quelconques.

282. On voit par là que le mouvement et la qualité sont à la fois indépendants et inséparables. La qualité est le ressort dernier sans lequel le mouvement serait impossible; les mêmes conditions qui le rendent possible le rendent aussi perceptible, ce qui montre comment notre déduction de la matière retrouve l'expérience de la matière. Mais la qualité est la clef qui découvre jusqu'au mouvement même, bien qu'elle le suppose dialectiquement et qu'elle détermine l'espace comme un objet en mouvement distinct de ce mouve-

ment même. Ainsi la qualité va beaucoup plus loin que le mouvement dans la détermination de la matière; mais par delà le mouvement qu'elle concrétise et dont elle se distingue par sa richesse elle ajoute une chair à l'étendue mobile ou non. Et c'est pour cela que la qualité dépasse le mouvement, comme l'être le phénomène, qu'elle possède l'individualité et la vie, qu'elle donne à l'espace une étoffe de réalité, et qu'en l'entraînant dans le temps elle le fait participer à l'acte et lui donne une vie où subsiste pourtant encore de la passivité.

283. L'effet de contraste du mouvement et de la qualité et l'ordre de ces notions nous permettent de rejeter la thèse de ceux qui considèrent la qualité comme une image brouillée derrière laquelle l'entendement pourrait reconnaître des schémas mécaniques délicats. De fait, il existe toujours de tels schémas, puisque la qualité n'est ni indépendante des notions plus simples qu'elle suppose, ni exclusivement subjective, comme on le verra tout à l'heure. Mais ni ces schémas ne permettent de réduire l'essentiel de la qualité, ni ils ne sauraient eux-mêmes se passer de toute détermination qualitative. Car le mouvement reste à la fois opposé à la qualité et impliqué dans tous les composés immenses ou infimes auxquels la qualité appartient. La qualité ne se réduit pas au mouvement et il n'existe pas deux mondes, l'un mécanique et l'autre sensible, dont l'un serait l'image trompeuse de l'autre. La qualité fait partie comme le mouvement de l'univers matériel; seulement la qualité est seule réelle, elle est plus parfaite que le mouvement et nécessaire au mouvement comme la fin au moyen et le dernier terme aux éléments qui concourent à le produire.

284. Par rapport au mouvement, la qualité se comporte comme elle se comportait par rapport à l'espace. Là elle nous permettait de distinguer du lieu la réalité du lieu; mais maintenant elle permet à la fois la distinction de l'espace pur et de l'espace relatif et fonde la possibilité du mouvement, elle donne au mobile même la réalité qui lui permet à la fois d'occuper un lieu relatif et de s'en distinguer.

285. La liaison de la qualité et du mouvement qui ressort non de ce que la qualité est un mouvement confus, mais de ce que, sans la qualité, le mouvement, quelle que soit sa simplicité abstraite, ne pourrait pas se réaliser, appelle une liaison plus étroite encore entre la qualité et la force qui est l'origine et la raison invisible du

mouvement. Par le mouvement la qualité rejoint l'espace dont elle individualise les parties; mais la force est située dans le temps; or, la qualité se détache de l'espace pur précisément par le devenir où elle l'entraîne. Et c'est pour cela que la qualité peut être considérée comme l'effet visible de la force. Mais n'en était-il pas de même du mouvement? En réalité, si la force est la cause réelle, elle doit produire des effets réels, c'est-à-dire non seulement le mouvement abstrait, mais encore toutes les variations qualitatives qui l'accompagnent et le réalisent. Cela ne suffit pas. La force n'a de relation immédiate comme principe causal qu'avec le mouvement; le mouvement seul est mesurable; c'est avec le mouvement que la force pénètre dans les équations de la mécanique; aussi bien, la qualité, qui est la réalité même, n'est pas mesurable, puisqu'on ne pourrait la mesurer qu'en la rendant abstraite, c'est-à-dire en la détruisant. Mais la qualité est moins l'effet de la force que son répondant ou son image dans le monde des réalités passives.

286. En remontant jusqu'à la force, on avait dépassé le mouvement et toutes les catégories abstraites de la matière: car la force est un principe spirituel et réel, et, bien qu'on n'en retint que ce qui était nécessaire pour rendre compte du mouvement et qu'on abaissât ainsi l'esprit jusqu'à la brutalité dynamique, pourtant on ne pouvait faire que la force par sa réalité profonde ne dépassât le mouvement même sur lequel elle est découpée et qu'elle doit expliquer. Et c'est pour cela que, dans ses effets, elle doit aller jusqu'à la réalité tout entière, jusqu'à la richesse du devenir qualitatif. Ce devenir embrasse comme elle la totalité de l'existence matérielle; mais il garde une spiritualité apparente et dérivée, une légèreté qui entraîne tous les phénomènes dans le temps et leur donne une inconsistance colorée et fragile. Il dégage la matière de sa lourdeur et lui donne une vie frivole. Tandis que la force la rattachait au cœur de l'être primitif, la qualité l'éparpille, la diversifie, et l'entraîne dans un flux indéfini où le caractère de la matérialité ne se maintient que dans une passivité comparable à celle du rêve.

287. Inséparable de l'espace qu'elle individualise, du temps où, en se répandant, elle entraîne les parties de l'espace, du mouvement qu'elle rend possible en réalisant la distinction de l'espace pur et de l'espace relatif, de la force qui est la cause du mouvement et dont elle déroule dans le devenir l'image variée et passive, la qualité com-

prend toutes les déterminations de la matière, mais elle rejoint la réalité, et sa complexité est telle qu'elle paraît infinie, ou, ce qui revient au même, elle est simple et n'a de sens que dans l'acte immédiat par lequel le sujet l'appréhende. Or, si la qualité achève la théorie de la matière, il est évident qu'elle dépend étroitement de la nature d'un sujet limité pour lequel le monde doit apparaître non comme créé, mais comme donné. Ainsi la théorie de la matière, dès qu'elle atteint la qualité, doit se fondre dans la théorie de la sensibilité.

288. S'il faut que la dernière détermination de la matière suffise pour la constituer et en faire une chose, nous nous trouvons ici à ce passage étroit où l'abstrait devient concret, le conceptuel sensible, où la maigreur scientifique des schémas rationnels reçoit l'infinité charnelle de la réalité et de la vie. Et l'erreur des idéalistes purs a été de penser que l'on pouvait ramener le sensible à ses éléments intellectuels, au lieu de chercher par la voie de l'intelligence comment le sensible apparaît lui-même en tant que forme originale de l'être, quels sont les fils qui le relient à un principe premier, mais pourquoi il faut nécessairement le poser, dès qu'il existe des individus finis; et si pour cet être, auquel il est lié comme le tout l'est à la partie et l'image au miroir, le sensible est indécomposable, nous avons montré dans ce qui précède, non pas qu'on peut le réduire, mais que, tout en lui assignant une place dans l'univers des idées, on pouvait rendre compte à la fois de son caractère immédiat et de sa richesse. Quant aux éléments que l'on y distingue, ils seront d'une nature sensible et non conceptuelle.

289. Si le caractère du monde matériel est d'être donné, il est évident que sa réalité est posée en même temps que celle de la sensibilité. La matière, c'est l'être éternel aperçu par un être fini, dans la mesure où il est fini, c'est-à-dire où, au lieu de participer à l'absolu, d'être une intelligence, il est surpassé de toutes parts par un monde qui s'offre à lui et qu'il n'a pas créé, — dans la mesure où il est une sensibilité. Le subjectivisme a le tort d'admettre que le sujet fini est aussi un premier terme fini dont on n'a pas à expliquer l'origine, et par rapport auquel l'univers entier devient une ombre flottante, un rêve personnel et changeant. En reliant, au contraire, l'être fini à l'être universel et premier, nous permettons à notre intelligence de dépasser le sensible, d'en fonder la possibilité et même

la nécessité: nous permettons en même temps à notre affectivité de subir cette nécessité, s'il est vrai qu'elle exprime la limitation de l'intelligence par elle-même, qu'elle projette dans l'intelligence une image passive de notre corps, c'est-à-dire de nos bornes.

290. Ainsi le corps humain devient une pièce de l'univers matériel; il est donné pour nous comme le reste des choses; il ne jouit par rapport à elles d'aucun privilège. Et s'il est aboli, ou si les canaux sensibles par lesquels les influences du dehors glissent en lui sont tout à coup fermés, c'est une perspective personnelle de l'univers qui s'évanouira, mais sans que l'univers matériel lui-même en soit altéré. Il y a entre ces vues personnelles des choses et la matière une communauté de nature que les anciens exprimaient bien en disant que le semblable seul connaît le semblable. Et c'est parce que notre sensibilité et les choses se trouvent fondées par un même acte de la pensée que la matière subsiste, dès qu'il subsiste un être fini, réel ou possible. Aussi la mort de tous les êtres vivants ne changerait-elle rien à la constitution du monde matériel, et, dans ce champ des sphères qui s'étend au delà de toute expérience, il faut qu'il existe de la matière, puisqu'en cette région encore de l'espace et du monde les choses seraient données à un être fini et qu'on ne pourrait en tout cas se les représenter même idéalement que comme si elles étaient données à un être fini.

291. Jusqu'à la déduction de la qualité, nous n'avons eu à tenir compte dans la théorie de la matière que de l'existence d'un sujet fini mais encore abstrait pour lequel tout le réel est donné. Arrivés maintenant au dernier point de notre doctrine, il faut du même coup que le sujet devienne concret et que la matière reçoive son ultime détermination. Cette considération permet de résoudre le problème longtemps débattu de la subjectivité des qualités sensibles. En effet, le sensible est inséparable de la matière et la réalise. Et pourtant il n'existe rien de sensible que pour un sujet individualisé. Ainsi il est vrai à la fois que les qualités sont une propriété des choses et qu'elles reflètent pourtant la nature originale de l'être qui les perçoit. Le monde doit donc nous apparaître comme coloré d'un reflet personnel, et ce reflet est tellement inséparable de sa réalité objective, c'est-à-dire de sa réalité telle qu'elle serait perçue par un être fini quelconque, que l'on ne pourrait autrement que par ce reflet donner à la réalité son caractère prégnant, la faire passer de l'idéalité à la maté-

rialité proprement dite. Et c'est sans doute la confirmation la plus parfaite de notre thèse, qui réduit la matière à n'être que l'existence donnée à un être fini, de nous conduire à faire sortir d'un acte identique de la pensée l'existence de la matière et de la sensibilité, et d'appeler nécessairement du même coup à l'existence objective la plus irrémédiable subjectivité.

292. Il est donc juste mais insuffisant de soutenir que, dans la théorie physique de la matière, nous ne considérons les choses que dans leurs rapports mutuels, tandis que les qualités perçues nous la représentent dans ses rapports avec un sujet. En tant qu'il est fini et qu'il fait partie de l'univers des créatures, un sujet n'est rien de plus qu'une chose parmi les choses. Et qu'il soit doué de conscience, cela prouve qu'il participe à l'intelligence universelle, mais non que les notions d'espace ou de force puissent subsister plutôt hors de tout sujet intelligent que la qualité même qu'on leur oppose. L'espace et la force font aussi partie du monde donné; et la qualité n'en diffère que parce que l'étendue et la force reçoivent avec elle le caractère dernier qui les fait être, comme le sujet intelligent reçoit avec la sensibilité cette faculté dernière sans laquelle il ne serait pas individualisé. C'est pour cela que notre être même est figuré par le corps comme un nœud de sensibles, sans quoi il ne serait pas une pièce de l'univers. Loin d'opposer par suite notre sensibilité au monde qu'elle reflète, il faut dire que le monde ne subsiste que par notre sensibilité; mais loin de pouvoir dériver ce monde de notre sensibilité posée d'abord il faut que l'idée du monde donné dépasse notre sensibilité et fixe à la fois sa place et sa fonction. En revenant à la formule précédente, par laquelle on prétend distinguer les choses de leurs images, il faut dire que l'idée du donné nous oblige seulement à accepter l'idée d'une intelligence finie, tandis que la réalité du donné nous oblige à accepter la réalité d'une intelligence finie, c'est-à-dire l'existence d'une sensibilité.

293. Que le monde nous apparaisse comme intelligible et sensible au lieu d'être intelligent et sentant, c'est la suite de son existence même, de la disproportion de notre être partiel et de l'être total. Mais que nous n'existions pas simplement et que nous soyons encore doués de conscience, c'est le signe que nous ne sommes pas seulement des données, et que nous participons encore à l'existence universelle et pour soi qui, si elle subsistait seule, abolirait la

matière, mais qui, se réfractant par la sensibilité à travers notre chair, se limite elle-même dans l'homme et laisse l'intelligibilité à la matière qu'elle appelle à l'être tout en nous subordonnant à elle. Dans la sensibilité il ne nous reste que la conscience de nous-mêmes; mais le contenu de notre être est passif: il accuse nos bornes. L'intelligence qui par la conscience enveloppe ce contenu même ne garde sa puissance et n'exerce son activité d'une manière féconde et humaine que sur les données de la sensibilité. On lui donne alors le nom d'entendement. Mais elle témoigne d'une origine plus haute et d'un champ d'application plus parfait, et nous pressentons l'existence du monde des actes purs auxquels elle emprunte sa lumière et qui fonde sa réalité et celle des choses, comme nous admettons l'existence d'un monde des données pures qui subsisterait après l'abolition de notre sensibilité sans que nous en puissions rien connaître: entre ces deux mondes comme entre deux limites, notre expérience et notre science se tiennent à mi-côte; notre activité plonge dans l'un et notre passivité dans l'autre: nos bornes matérielles nous attachent au sol; le moindre acte de pensée nous rejoint à l'intelligence pure.

294. Pour comprendre le rôle du corps, il faut se dire que ce n'est pas du corps ni du sujet borné que le monde donné tient son intelligibilité et le jour qui l'éclaire. Aussi la conscience que nous en prenons ne se produit-elle pas dans notre corps, ni même dans notre moi, si nous entendons par le moi un reflet spirituel du corps. Mais notre corps est en liaison avec toutes les parties de l'univers, et, comme il forme un organisme délicat et compliqué, les influences les plus lointaines et les plus subtiles agissent sur lui et subissent en lui une transformation avant de se répandre au dehors. Cependant, dans le passage de l'excitation à la réaction, il n'y a rien de plus que l'image matérielle d'un passé qui pèse sur nous et d'où naît un avenir encore indéterminé, des bornes que la matière impose à notre activité et de l'élan qui lui reste dans ces bornes mêmes. Quant à notre conscience, elle s'étend aussi loin que notre perception des choses; elle recouvre les choses et en épouse la forme; elle leur est consubstantielle. La disparition du sujet ne change rien à l'univers matériel; mais le corps du sujet avec son originalité, avec les traces qu'y déposent les agents extérieurs, nous sert à discerner dans l'infinité des données celles qui intéressent notre être fini, celles qui peuvent prendre pour nous une subjectivité non de nature, mais de point de vue.

295. Si la conscience est coextensive au monde créé, il n'y a dans la perception ni une interprétation de certaines actions nerveuses d'ailleurs inconnues, ni surtout une projection ou un agrandissement inintelligible de leurs images microscopiques. Il est trop évident que toute explication de ce genre redouble le problème au lieu de le résoudre. Mais notre être fini est une condition de l'existence matérielle, et par conséquent il ne faut pas s'étonner que la dernière propriété de la matière ne puisse être représentée que subjectivement quoiqu'elle soit fondée dans le réel, puisqu'il faut bien que notre propre subjectivité possède l'existence objective. La qualité reste la perspective sous laquelle nous voyons la matière et n'a d'existence que par cette perspective même; mais cette perspective, loin d'être arbitraire et flottante, constitue notre être propre.

296. Si la matière semble néanmoins subsister hors de notre moi, c'est que nous faisons inévitablement une distinction entre notre moi et l'être fini en général. De fait, l'être fini abstrait suffit à rendre compte de l'existence du monde matériel et de tous les caractères que nous avons énumérés avant la qualité; mais on ne peut poser un être fini sans poser du même coup la pluralité et même l'infinité des êtres finis, et il n'est pas possible qu'un seul d'entre eux se réalise sans qu'aussitôt la matière s'achève et que la qualité, en la recouvrant, lui donne une subjectivité au moins apparente. Mais la possibilité de déduire toute la théorie de la matière en se fondant sur la seule notion d'un être fini montre pourquoi toutes ces perspectives, bien que nécessairement différentes, conviennent pourtant entre elles, puisque chacune d'elles étreint et réalise une partie de matière qui doit varier cependant pour le spectateur selon le point auquel il est placé pour la considérer.

297. Dès lors, il ne faut pas demander à quoi sert le corps dans la perception. S'il n'en est pas l'instrument, il la rejoint à notre personnalité et lui donne sa tonalité affective. Nos limites ne peuvent être exprimées que par le corps: c'est aussi par le corps que nous prenons place dans l'univers matériel. C'est par le corps enfin que se nouent tous les rapports qui nous unissent aux choses. Aussi tout ce qui se passe dans notre corps est-il l'objet d'une conscience privilégiée qui ne se borne pas à nous éclairer, mais qui nous touche, qui ne nous présente pas une réalité extérieure à nous comme un spectacle, — mais qui témoigne des limites dans lesquelles notre

vie finie se déroule et agit. C'est cette conscience du corps qu'il faut nommer le sentiment. Or, l'univers matériel ne devient pour nous une perspective ou un spectacle que dans la mesure où il se relie à ce moi étroit du sentiment, où il l'intéresse à quelque degré dans son essence ou dans son devenir. Hors de toute action sur le corps, le monde matériel cesse d'être éclairé pour nous; mais ces actions sur le corps ne sont pas perçues par nous; elles expriment seulement la tonalité dont nous revêtons le réel, la direction de nos lignes de perception, l'association du sentiment et de la perception pure dans nos images des choses. Mériteraient-elles autrement le nom de perspective que nous leur donnons? Cependant, une perspective dépend de l'origine et de la nature de notre regard sans être intérieure à l'œil qui regarde. Remarquons que ces traces mêmes dont nous parlons et qui dans certains cas, — mais non généralement, — paraissent ressembler aux causes qui les produisent, ne sont pour nous que le pont entre le sujet et les choses, les médiatrices qui nous permettent en la mettant en rapport avec notre subjectivité de donner à la matière son dernier caractère d'objectivité. Mais en elles-mêmes elles sont si étrangères à notre perception qu'on ne peut les observer qu'à condition qu'elles cessent de nous appartenir, et que, si nous persistons à les considérer comme inséparables du corps propre, elles éveillent en nous des sentiments confus, des plaisirs ou des douleurs qui peuvent acquérir une acuité plus ou moins grande, mais toujours au détriment de la clarté de nos représentations externes.

298. Dans le langage précis de la psychologie, la distinction de l'esprit et de l'âme sera donc développée de la manière suivante: au sommet de la vie de la pensée, il y a l'intelligence pure, qui est moins un élément que la source et le milieu de tous nos actes et de tous nos états. Nous donnons le nom de conscience à la lumière qui en découle dans la mesure où elle nous éclaire, où elle éclaire les choses pour nous. Dans le moi, nous pouvons distinguer l'essence positive par où il est un centre et un acte, par où il rejoint, avec l'intériorité, l'existence pour soi, la vie absolue, l'intelligence pure, — et les bornes négatives par où notre intelligence, à peine éclairée, s'obscurcit, par où notre être ne retrouve l'immensité de l'acte premier que sous la forme d'une donnée, et qui nous contraignent à placer dans ce monde des données une image du moi qui est le corps, pour limiter son action et l'assujettir aux choses extérieures avant

de l'y répandre. Le corps une fois posé, on comprendra que tout ce qui se passe en lui doit faire partie de notre être même, dans la mesure où il est borné, où il est une délimitation originale de l'être; et c'est pour cela que le sentiment est la substance du moi, bien qu'il suppose un éclaircissement impersonnel et qui vient de plus haut: mais le sentiment n'est tel que par sa conscience et sa chaleur. Il est l'intellect arrêté entre des limites, replié et renoué sur soi. Quant à l'être sans mesure qui dépasse le corps, il apparaît évidemment comme donné ainsi que le corps lui-même. Mais il faut toujours qu'il exprime comme tel son rapport avec un être fini: il devient sensible, et l'acte élémentaire par lequel le sujet accueille cette passivité s'appelle la perception. Cet acte sans lequel le monde réel ne pourrait pas être objet de conscience, ne pourrait ni être, ni être intelligible, s'étend aussi loin que les relations qui unissent au corps les objets environnants: nos perceptions sont finies, mais se détachent sur un champ infini hors duquel nous n'aurions aucune connaissance de nos propres bornes. Et cet acte lui-même peut s'enrichir et se perfectionner dans la mesure où nous superposons au sensible une armature intellectuelle, artificielle cette fois, mais nécessaire pour découper le sensible et l'utiliser au gré de nos besoins et de notre ambition synthétique: telle est la fonction de l'entendement.

299. Toute donnée sensible est donc finie comme l'être qui sent. Mais on ne peut fixer aucune limite au monde sensible, non seulement parce que notre action peut toujours s'étendre au delà du point qu'elle vient d'atteindre, mais surtout parce que l'absolu ne peut s'exprimer dans le monde des données que par l'infinité, que le sujet n'a conscience de lui-même comme être original, c'est-à-dire fini, que par cette infinité où il baigne. Ainsi nous sommes assurés que le monde matériel peut être appelé à l'existence, à condition seulement de participer à l'intelligibilité dans son essence, et de recevoir en tous les points de l'espace infini un caractère sensible, dès qu'il existe un sujet pour le percevoir. Avec le premier être créé, la matière devient aussitôt réelle et infinie.

300. On n'a point essayé en général de déduire systématiquement le nombre des sens: la confiance que l'on a toujours gardée à l'empirisme devait nous conduire à les décrire, à les compter, à les

distinguer soigneusement, avec la crainte d'en oublier un, avec l'espoir qu'une observation mieux faite nous permettrait soit d'en découvrir un nouveau, soit de réduire ceux même que l'on venait de trouver, et qui étaient placés inévitablement à ces frontières où les sensibles distincts viennent se perdre dans la confusion de la conscience commune. Car il est remarquable que si les sens fondamentaux caractérisés par des organes extérieurs apparents sont aisés à reconnaître, il existe une sorte de bande sensible obscure où les nuances différentes seront tour à tour multipliées ou fondues, tant que l'on n'aura pas recours pour les classer à un principe dominateur. L'empirisme ne nous conduit pas seulement à partir sans la comprendre de la qualité, qui est le plus complexe et le dernier des caractères par lesquels le réel est déterminé: il se joint nécessairement au relativisme, puisqu'il ne nous permet pas de saisir pourquoi les choses sont ce qu'elles sont, puisqu'il fait dépendre les représentations que nous nous en faisons d'organes qu'il décrit, mais qui sont pour lui autant de premiers termes, d'absolus donnés, puisque, par suite, il doit considérer l'expérience humaine comme un ensemble d'apparences dont le rapport avec une réalité inconnaissable est incertain, puisqu'enfin il ne peut attendre une connaissance plus parfaite de l'univers que de sens plus affinés, mais aussi plus nombreux que les nôtres, hétérogènes, en rapport avec un objet mystérieux mais sensible encore, et qui serait comme un reflet nouveau que produirait l'inconnaissable dans le miroir d'une individualité plus riche.

301. Notre déduction trouvera une confirmation dernière si nous réussissons à tracer par l'analyse un tableau de notre vie sensible, non point sans doute immuable, mais tel pourtant que chaque sens illustrera un des concepts fondamentaux de la théorie de la matière, de manière à en former la réalisation concrète et nécessaire. Si la qualité replie la suite de ces concepts sur l'espace et l'appelle lui-même à l'existence empirique, on doit comprendre à la fois pourquoi le sensible vient rejoindre le donné, ce donné objet d'une expérience particularisée dont l'espace nous fournissait le premier développement abstrait, et pourquoi tous les caractères postérieurs à l'espace, mais nécessaires à la constitution d'un univers concret, doivent s'associer maintenant à l'espace et devenir chacun pour soi l'objet d'une appréhension originale de la part du sujet.

302. Le corps propre est une image de l'individualisation de l'esprit. Aussi est-il le lieu du sentiment, l'intermédiaire entre la conscience et les choses, l'instrument par lequel le sujet s'unit au réel. Si tous les organes des sens sont situés dans le corps, on pourra cependant distinguer deux grandes catégories de sensibles, selon que le sujet acquiert par eux la représentation d'une réalité extérieure à lui, ou qu'enfermé dans les limites de son corps il prend une conscience immédiate de ce qui s'y passe et par suite du contenu de sa nature bornée. Ainsi se trouve justifiée la séparation des sens externes et des sens internes: les premiers ont un caractère intellectuel et objectif, les autres un caractère émotif et subjectif.

303. Si l'on songe qu'entre le donné et la qualité, l'espace et la force sont les deux extrémités de la chaîne des concepts, on comprendra, puisque l'espace d'une part réalise le donné pur, que le sens de l'espace soit le premier de tous les sens externes et, puisque d'autre part la force exprime dans la matière, en la bornant, l'essence de l'esprit, qu'autour du sens de l'effort tous les sens internes doivent se grouper. La dialectique des sens aura pour objet de montrer, le monde étant une unité primitive et devant apparaître à l'analyse comme une imbrication de concepts et de sensibles, comment à la vue s'associent les sens des choses et à l'effort les sens du corps. Il est impossible qu'en gardant son autonomie chaque groupe ne subisse pas l'action du groupe opposé. Pourtant il est intéressant de marquer que pour le sens commun comme pour les philosophes l'univers extérieur c'est le monde visible, tandis que le moi consiste dans l'impulsion de notre personnalité sur le corps.

I. LES SENS EXTERNES

1. LA VUE

304. Le caractère primitif de la vue c'est de percevoir l'espace ; il suffit de se référer à la théorie de l'espace pour comprendre, — sans aucune analyse physiologique, — que la vue ne percevra que des surfaces, puisqu'on ne peut se représenter un objet de $n-1$ dimensions que dans la n^{me} . Or, si la vue ne rend l'espace concret qu'en le colorant, n'est-il pas évident que la couleur est à l'écorce des choses et que leur intérieur est pour nos yeux comme s'il n'était pas ?

305. La vue donne à la surface un caractère concret : elle unit la longueur à la largeur et nous offre leur synthèse sous la forme de ce continu empirique que la couleur appelle à l'être. Mais, pour que les objets soient perçus à distance, ne faut-il pas que ce plan se trouve à un éloignement déterminé de l'organe sensible, et quel est cet éloignement ? — En réalité, c'est grâce à la distance, qui la sépare de notre corps, que la surface visible se forme ; si cette distance était abolie, la surface visible se confondrait avec la surface tactile. Et pourtant le regard n'est retenu que par la couleur qui le borne : la distance, au contraire, est un milieu transparent qui est la condition de la vision, parce qu'il est le chemin du regard. Mais il n'y a pas de transparence parfaite ; en d'autres termes, il apparaît toujours en elle une série de surfaces fluides échelonnées les unes derrière les

autres, qui diminuent, en la dispersant, l'acuité de la vision, mais lui laissent encore assez de force pour qu'elle dépasse ces barrières légères, jusqu'à ce qu'elle rencontre soit un objet coloré, soit l'horizon, où elle convertit ses propres bornes en une sorte de résistance opaque. L'attention ne se fixe pas sur ces surfaces intermédiaires, et c'est pour cela qu'on perçoit à distance, sans percevoir la distance; mais ces surfaces ont elles-mêmes une couleur variable qui est celle de l'atmosphère. Les objets trop éloignés se confondent avec l'horizon; les objets trop rapprochés ne permettent pas à l'œil de les embrasser: on ne perçoit pas l'image rétinienne, et pour des distances trop petites la représentation visuelle se brouille et finit par s'évanouir, parce que la distinction disparaît entre les choses et le sujet qui les perçoit. Ainsi on perçoit l'objet à sa distance réelle, on le perçoit où il est: et l'on ne pourrait percevoir la distance elle-même qu'en détournant l'attention sur chacune des surfaces qu'elle néglige et franchit incessamment afin de découvrir les objets solides qui sont en rapport avec nos besoins. Quant à l'appréciation de la distance, elle est l'œuvre du calcul, comme l'appréciation de la longueur et de la largeur. — Percevoir seulement des surfaces, ce n'est donc pas projeter géométriquement l'univers sur un plan. Le plan est la plus simple de toutes les surfaces; mais c'est une acquisition abstraite de l'entendement. Si nous percevons les objets où ils sont, l'univers se présentera à nos yeux sous la forme d'un vallonnement d'apparences colorées. Nous vivons dans un monde à trois dimensions; et puisque les objets sont éloignés de notre œil, et à des éloignements différents, le regard va sans difficulté au devant d'eux, quelle que soit leur place, sans atteindre d'eux autre chose que leur surface, bien qu'il traverse la distance, qui nous sépare d'eux, et qu'il sache interpréter par l'expérience la diversité des renseignements que lui apportent les changements d'aspect de l'image visuelle.

306. C'est la profondeur qui donne aux choses leur réalité, qui en fait des êtres comme nous, et c'est pour cela que, bien que donnée avec notre corps, elle ne peut être attribuée aux choses que par la connaissance d'une communauté de nature entre notre être et le reste du monde; elle est d'abord liée à un acte de l'intelligence, ou plutôt elle est inséparable de la conscience immédiate que nous avons de la nature de l'espace, pris comme la forme prochaine du donné. Mais il n'y a de connaissance de l'être qu'intérieure, et nous ne

pouvons par suite saisir l'espace extérieur à nous que sous l'aspect d'une image, et non d'une réalité. Telle est précisément la fonction de la vue. Ainsi on comprend, à la fois, pourquoi ce sens nous représente nécessairement l'univers comme dans un tableau, et par suite n'en atteint que la surface, et pourquoi la distance doit être considérée comme une condition ou comme un moyen plutôt que comme un élément de la perception visuelle; d'une part, en effet, les objets de la vue ne pourraient pas devenir sans elle des images extérieures à nous, et, d'autre part, si elle était elle-même perçue, elle retiendrait le regard, au lieu d'inviter celui-ci à la parcourir pour atteindre ces images au point même où elles paraissent situées. On peut donc admettre que c'est parce qu'elle est nécessaire à l'acte de la perception que la distance n'est pas perçue. Mais, dès lors, comment les données de la vue n'auraient-elles pas une nature inconstante et fragile, du moins s'il faut en même temps qu'elles varient selon la position du sujet qui se les représente, et qu'elles dégagent par rapport à ce sujet, qui localise à l'intérieur de son corps toutes ses affections, leur caractère d'images purement représentées? C'est parce que la vue est le sens de l'espace extérieur à nous que le monde s'offre à elle comme un spectacle et revêt l'apparence d'une nappe bigarrée. Le regard ne dépasse pas l'écorce extérieure du réel: il nous met en présence de purs phénomènes. Mais ces phénomènes ne sont pas des fantômes illusoires. Bien plus, c'est la distance à laquelle nous les voyons qui les soustrait à notre action immédiate et leur donne une indépendance relative. Par là, la troisième dimension, — qui confère aux choses leur réalité, et qui n'est perçue par la vue que dans la mesure où elle est colorée, c'est-à-dire dans la mesure où elle limite notre puissance de connaître, au lieu de former l'intervalle où celle-ci s'engage et au terme duquel elle s'exerce, — assure encore aux images superficielles, en les éloignant de nous, une objectivité représentative. Ainsi, les apparences visuelles sont une expression fidèle du réel: car la vue ne change pas la nature des choses; mais elle les rapporte à un sujet qui occupe une place déterminée dans le monde: et c'est en vertu de lois nécessaires qu'elle offre à l'œil du spectateur un tableau du monde par lequel le subjectif s'adapte à l'objectif, mais en le ramenant à l'individualité d'un repère.

307. L'objet de la vue c'est la surface: mais qu'est-ce qu'une surface visible? C'est une surface distinguée, de telle sorte que le

même principe métaphysique de la distinction qui tire les objets du néant et s'exprime abstraitement dans la création de l'étendue doit nous servir de guide encore dans la théorie du visible. Il en résulte que la surface du monde ne peut pas être isolée des objets qu'elle porte et qu'elle ne peut être manifestée elle-même que par la variété de ses découpures.

308. Ces découpures sont telles qu'elles doivent suffire à traduire pour la vue et, par conséquent, sur une surface la diversité des objets réels. Or, cela serait impossible si elles exprimaient autre chose que des différences de profondeur, puisque la profondeur seule confère à un objet une indépendance qui l'élève au-dessus de l'apparence jusqu'à la dignité de la chose. C'est cette expression immédiate de la profondeur dans le langage de la vue qui fait des apparences visuelles des apparences bien fondées. Elle a lieu par la distinction de l'ombre et de l'éclairement. Par là toutes les parties de l'espace jouissent d'une distinction, non pas seulement locale, mais sensible. Enfin, puisque la position de la source lumineuse peut varier le jeu des clartés et des ombres, la relativité du monde sensible vient recouvrir l'espace pur et donner enfin à la relativité de l'espace mobile un caractère concret en rapport avec la faculté de percevoir. ⁽¹⁾

309. On ne voit pas plus la lumière que l'intelligence. La lumière n'est pas un objet visible, mais elle est l'acte du visible comme l'intelligence est l'acte du réel. De même que nous ne saisissons que des objets finis où l'intelligence se limite elle-même et se cristallise devant nous au point qu'ils n'ont plus d'existence que pour notre sensibilité, de même l'œil ne perçoit les choses que grâce à un éclaircissement moyen, de telle sorte que c'est le contraste de ce qu'on en voit et de ce qu'on n'en voit pas qui fait qu'on les voit. Bien plus, ce sont les lignes obscures, quand un objet est éclairé, qui nous permettent d'en distinguer les parties, de sorte qu'ici encore le sensible est une négation imparfaite. Pour pousser plus loin la comparaison, de même qu'en l'absence de données sensibles on ne saisit que des lueurs intellectuelles sans fixité ou les cadres dénués de réalité que l'entendement imagine pour enserrer les choses, on ne

(1) Il ne s'agit encore que d'une relativité objective. La relativité subjective dépend de la position du sujet et de son état.

peut percevoir, la nuit, que des feux vacillants ou des dispositions factices de clartés.

310. Quant à la nuit elle-même, on ne la perçoit pas, puisque l'œil ne reçoit point d'excitation. On la considère pourtant comme un objet positif, parce qu'il y subsiste toujours une demi-clarté qui enferme un horizon vague, mais rapproché, parce que nous ne pouvons pas nous séparer des souvenirs que nous empruntons au jour, parce qu'un espace limité, imaginé autour de nous plutôt que senti, est nécessaire à la conscience du corps et de ses mouvements, parce que le noir le plus obscur est troué à petite distance et sur une petite étendue de phosphènes lumineux, véritables météores de la nuit de l'œil.

311. Comme l'ombre et l'éclairement dépendent de la profondeur, la couleur est la propriété de la surface proprement dite. Elle distingue les surfaces, hors de toute différence de distance, bien que le rapport de l'ombre et de la surface modifie la couleur. Le blanc, c'est l'éclairement pur, l'éclairement devenu surface: le blanc suppose un écran qui arrête les rayons lumineux et les réfléchisse complètement. Le simple jeu de la lumière ne fait pas du blanc un objet de la vue. La lumière n'est pas blanche; le blanc c'est la lumière devenue visible, et par suite cessant d'éclairer. Et c'est pour cela que le blanc apparaît comme un produit de synthèse, la synthèse des couleurs fondamentales. C'est pour cela qu'une surface blanche est une surface vide, non pas colorée, mais prête à recevoir la couleur.

312. Les couleurs primordiales sont le bleu et le jaune. Le bleu est un noir éclairé et qui offre à l'œil une surface pure: tant que le noir ne va que jusqu'au gris, il reste indistinct, il ne se fixe pas pour la vue, il flotte encore devant elle. La constitution de la surface correspond à l'apparition du bleu. Le bleu est la couleur des profondeurs, non que la profondeur soit vue, mais dès que, par le seul éloignement, un fond solide vient de fermer le regard, il paraît bleu. Les bleus ont une douceur qui vient de ce qu'ils exigent de l'œil une sorte de moindre effort, de ce qu'ils le laissent dans un demi-sommeil qu'une clarté variable illumine. Le bleu est d'une pureté fluide; c'est la distance seule arrêtée par une barrière délicate et précise, c'est la limite du regard, l'imprégnation des transparences dans le mince cristal qui est la borne de l'invisible: bleu de l'horizon, de la nuit et du ciel limpide.

313. Comme le bleu est un noir éclairé, le jaune est un blanc aveuglé. Dans la mesure où l'éclairement devient un objet de la vue, il faut, puisque le blanc est un absolu qui ne forme pas une couleur naturelle, et que le bleu a déjà apparu, qu'il soit caractérisé par opposition au bleu et comme le répondant du bleu. Le bleu emprunte à la clarté pure ce qu'il faut lui retirer pour qu'elle jaunisse. Le bleu rehausse l'éclat du jaune. Et le jaune est la couleur des surfaces simplement éclairées, de la lune, du levant et des rayons; il est la couleur de tout ce que le soleil pénètre et dore. — Le bleu, c'est la nuit de la matière éclairée, devenue légère et aérienne; le jaune, c'est la lumière fixée, descendue dans une matière pure qu'elle appelle à l'être par le seul arrêt de son mouvement propre. Le bleu est presque dépourvu de réalité: il réalise les transparences. Le jaune fixe la mobilité vivante de la lumière: il réalise les éclairéments.

314. L'opposition du rouge et du vert est dérivée par rapport à l'opposition du jaune et du bleu. Et le signe en est que le vert apparaît à tous les yeux comme une combinaison du jaune et du bleu: c'est la couleur même des végétaux, le jaune de la terre trempé dans le bleu de l'air, mais dans le principe l'association de l'éclairement et de la transparence, de l'atmosphère et de la lumière. Pourtant, étant la première synthèse de couleurs, il est évident qu'il produira, si on l'oppose au blanc pur, une couleur originale que l'on ne pourra engendrer par composition: c'est le rouge. Aussi distingue-t-on trois couleurs simples, mères de toutes les autres, qui sont le bleu, le jaune et le rouge. Mais ce qui montre encore que le rouge n'a pas la valeur des deux couleurs primitives, c'est que, comme le vert appartient à la fois à deux bandes différentes dont les sommets sont le jaune et le bleu, — irréductibles l'un à l'autre, — le jaune et le rouge font partie d'une même gamme, et, sans qu'on puisse les ramener l'un à l'autre, on peut passer insensiblement de l'un à l'autre. La nature associe le rouge et le jaune dans la nuance du feu, plus jaune quand il est pur, plus rouge quand il est mêlé, dans l'éclat du soleil, jaune quand, au zénith, il se détache sur l'azur, rouge quand il entre à l'occident dans l'ombre verte de la terre. Le rouge est plus faible que le jaune comme le vert auquel il répond est plus faible que le bleu. ⁽¹⁾

(1) La distinction du vert et du rouge est un développement de la distinction du jaune et du bleu, aussi paraît-elle plus saisissante: mais elle cesse de se faire sans que la première soit entamée (daltonisme).

315. Comme le vert est un composé du premier ordre entre le jaune et le bleu, nous aurons entre le rouge, ce jaune assombri, et les deux couleurs primaires, deux composés du deuxième ordre: l'orangé et le violet.

316. Que l'on ne nous reproche pas d'avoir étudié seulement la lumière solaire. Comme dans la mesure du temps et dans celle du mouvement, nous n'avons eu affaire qu'au monde où nous vivons: la déduction de la réalité se réfère toujours aux conditions générales de notre expérience; c'est notre monde qu'il s'agit d'expliquer, et, bien que toute déduction doive aboutir à un monde empirique, nous n'excluons pas la possibilité de retrouver une autre expérience, dans laquelle les concepts, entrant dans des rapports nouveaux, se matérialiseraient sous d'autres formes. A l'origine de la déduction, nous sommes partis de l'être donné inconditionnellement; au terme de la déduction, il s'offre à nous sous un aspect sensible, et il faut que la nécessité passive avec laquelle le sensible se présente surpasse la fécondité de la déduction pure pour que le caractère absolu de l'être soit conservé. Notre tâche est seulement de montrer la convenance du sensible et des concepts, non d'extraire le sensible des concepts, ce qui le ruinerait dans son essence, et donnerait à la déduction un caractère synthétique qu'elle s'est toujours défendue d'avoir. Ainsi on ne nie pas l'existence de lumières différentes de la lumière solaire, de foyers artificiels dans notre monde même, influencés toujours d'ailleurs par la lumière solaire; mais on s'est attaché à ne prendre d'exemples que dans la nature. On demande au lecteur d'illustrer la théorie des couleurs par l'examen des pierres précieuses, des plumages et des fleurs, où la lumière diversement retenue ou épanouie, fixée ou éparse, sert d'ornement au monde, donne à l'objet du regard une distinction absolue faite de pureté et d'éclat, et un point d'attache pour le sentiment, qui vient se nouer aux choses, s'y répandre, et y chercher des symboles.

317. En rapprochant les couleurs fondamentales selon des proportions différentes, on peut obtenir toutes les autres couleurs. Cependant la vue n'opère pas par synthèse, mais par relation. Chaque couleur individualise une position de l'espace, mais est rigoureusement simple. Aussi dispose-t-on les couleurs par franges qui permettent à l'œil de passer par degrés de l'une à l'autre. Et les couleurs dérivées sont celles qui tiennent le milieu dans une frange dont

deux couleurs fondamentales forment les extrémités. De plus, toutes les nuances de chaque couleur forment une frange qui va du blanc pur où elle naît au noir absolu où elle se perd. Mais par le défaut de saturation la couleur se brouille et s'efface, plutôt qu'elle ne change.

318. La couleur, étant réelle et objet d'expérience, entraîne l'espace dans le devenir; rien de fragile et de mobile comme la couleur des choses; à tel point que la couleur paraît un revêtement extérieur, — n'est-elle pas par définition une propriété des surfaces? — qui ne change rien à la nature des corps. Mais les choses ne sont pas invariables, comme l'espace qui les soutient; le changement est une pièce de l'univers. Et la couleur accuse de deux manières l'existence du changement: soit parce qu'en rendant un objet visible, elle nous permet d'observer son changement de lieu, puisqu'elle délimite sa forme et manifeste par là à la fois la relativité de l'espace et la réalité du mouvement, soit parce que, hors de toute variation d'un objet par rapport à ses repères, elle subit cependant une altération selon les heures et dans la durée qui empêche aucun élément de l'univers, même sans le mouvement, de se soustraire au devenir.

319. Et, comme la couleur lie l'espace au temps, elle le lie encore au mouvement et à la force; autrement la couleur ne serait pas concrète. La théorie vibratoire est conditionnée par la continuité de la matière et par l'idée de la perception à distance. Et puisqu'il y a ici un mouvement, nul ne doute que la lumière ne soit une force aussi mystérieuse que les autres forces, dont nous saisissons aussi dans certains cas les effets, mais qui frappe moins le sujet que les autres forces naturelles, parce que nous ne nous intéressons en général qu'à l'action qu'elle exerce sur les surfaces extérieures à nous, dont l'œil appréhende comme un absolu donné la coloration passive.

2. L'OUÏE

320. La vue et l'ouïe sont par excellence les sens de l'extériorité. Mais il n'y a d'extériorité que spatiale. Cependant comme l'espace tout entier est entraîné dans le devenir, l'ouïe sera le sens du temps dans son rapport avec l'univers extérieur. Pris en eux-mêmes, les sons remplissent le temps et le matérialisent: ils le découpent par le rythme, par la suite des périodes et des pauses. Mais comme la couleur, bien qu'elle revête la surface et qu'elle puisse être considérée abstraitement, soit dans l'instant présent, soit dans un état de permanence supposé, subit pour chaque pulsation de la durée un changement inappréciable de nuance, de même le son, bien qu'il n'ait de réalité sensible que dans le temps et qu'on puisse l'imaginer peut-être hors de tout espace, reçoit par l'association inévitable de la durée et de l'étendue un double caractère spatial, puisqu'il ne peut être séparé de ce point que nous considérons comme son origine et qui fixe au moins sa direction par rapport à nous, et puisqu'il possède toujours un certain volume qui fait qu'il remplit des vaisseaux plus ou moins grands et intéresse des régions plus ou moins étendues de notre corps.

321. Ces différents caractères peuvent être expliqués. Si le son était étranger à l'espace, il n'appartiendrait pas à la théorie de la matière, et s'il qualifiait l'espace au lieu du temps, il ne se distinguerait pas de la couleur. Ainsi sans perdre son caractère spécifiquement temporel, il noue dans le concret le temps à l'espace, mais de telle sorte que l'espace lui sert de point d'origine et de champ d'expansion, sans que pourtant l'essence de la sonorité se détache du temps pur dont elle

fait une réalité sensible. On peut placer dans l'espace la cause du son, le trajet qu'il parcourt, l'importance qu'il revêt dans l'horizon de la perception présente: et il n'est pas faux de parler du volume des sons. Cependant l'objet propre de l'ouïe n'est pas altéré par l'apport des autres sens, par l'association à la sonorité de données d'ordre différent, par notre connaissance de l'univers, non point comme système, mais comme unité présente; et la fonction de l'ouïe est précisément de faire descendre la spiritualité du temps dans l'ordre des sensibles, et d'en faire par sa liaison avec l'étendue une pièce du monde matériel.

322. Nos états psychologiques, qui forment le contenu de notre vie affective et intellectuelle, ne suffisent pas à insérer le temps dans l'univers matériel; mais il existe une sonorité du monde, et par ses attaches avec l'espace elle incorpore la durée aux choses; elle fait de la durée, par une sorte de renversement, un objet de la perception extérieure. Cependant le son garde inévitablement certains caractères par où il manifeste sa nature proprement temporelle; et, puisque le temps n'a de sens que pour l'esprit et pour l'éclosion de notre vie subjective, puisqu'il n'entraîne les choses dans son cours qu'en raison de leur liaison avec notre individualité, il ne faut pas s'étonner si le son, qui le matérialise, possède pour nous une intimité et une profondeur que ne pourra jamais atteindre la simple coloration des surfaces. Remarquons encore que l'horizon sonore est beaucoup moins étendu que l'horizon visuel, qu'il embrasse des objets et des êtres auxquels notre vie présente est intéressée par un rapport émotif plus voisin et plus direct qu'elle ne l'est aux couleurs, que le son lui-même dépasse le contour des choses et nous révèle jusqu'à un certain point leur intériorité, un peu de leur âme matérielle, et qu'enfin les résonances perçues par l'oreille ébranlent plus délicatement et plus personnellement les fibres de notre propre chair, et pénètrent plus intimement notre nature subjective que toutes les données visuelles qui, spatiales par essence, nous demeurent étrangères, et, superficielles par destination, n'entrent en rapport avec nous que par la surface. Ces différents caractères prouvent assez clairement que le son est une détermination du temps et que, malgré son incorporation au monde matériel, il ne peut pas s'affranchir, en devenant un sensible externe, de la subjectivité essentielle, de la profondeur spirituelle que doit posséder une réalisation, même empirique, de la durée pure.

323. Précisément parce que le son a plus d'intimité que la couleur, il ne rayonne pas aussi loin; il est à la portée non plus de notre curiosité, mais de notre faculté d'émotion; il n'a pas sa source hors des objets sonores: il n'y a pas un soleil des sons; il n'exige pas un milieu de transmission qui surpasse les sens; l'onde sonore est plus ample et moins rapide que l'onde lumineuse; elle est aux frontières du tact, celui parmi les sens qui nous offre la réalité sous sa forme la plus simple, la plus voisine, la plus naïve; l'air matériel lui suffit; au lieu d'illustrer et de parer les surfaces, le son rend sensible la vibration vitale des corps: il est de la terre, comme la couleur est du ciel.

324. Enfin, s'il est vrai que le temps est le champ où l'activité finie se déploie, on verra plus clairement encore la liaison de la durée et du son en songeant que notre propre vie spirituelle se matérialise grâce aux mouvements musculaires de la voix. Or, nous ne pouvons éviter de considérer les sons comme la voix des choses. Le son est passif, comme tous les sensibles matériels, mais, dans sa passivité même, il conserve les traces de son origine spirituelle et temporelle; sans la voix, qui nous permet d'être à la fois agent et patient, de produire le son et de le subir, — non que pourtant le passage s'y réalise du monde des actes au monde des données ou que leur irrémédiable dualité puisse s'y dénouer, — sans la voix par laquelle notre activité spirituelle vient aboutir à un mouvement où un sens externe trouvera une matière passive, mais déroulée encore dans ce même temps qui était le lieu spécifique de tous les actes finis, — on peut se demander si le son objectif resterait encore ce qu'il est, s'il posséderait cette originalité indéfinissable qui le distingue de la couleur et qui fait que nous saisissons le principe temporel et spirituel qui le fait être, en même temps que nous l'acceptons lui-même dans notre sensibilité. Et l'exemple des sourds-muets confirmerait bien notre théorie, si l'on parvenait à prouver non plus seulement que les deux fonctions sont inséparables, ou que la mutité dérive de la surdité, mais encore que la paralysie congénitale des muscles de la voix produit une impossibilité d'appréhender et de distinguer les différents éléments du matériel sonore.

325. Sans la sonorité, le temps ne serait pas l'objet d'une perception sensible; réciproquement, sans la sonorité, le monde sensible ne participerait pas directement au devenir temporel: car, si le mou-

vement et la force soutiennent le son comme la couleur, le son, dans sa réalité proprement sentie, donne immédiatement une étoffe réelle à la durée, comme la couleur le faisait pour l'espace, indépendamment des explications de l'optique. Aussi peut-on nommer l'ouïe le sens du temps, comme la vue est le sens de l'espace.

326. Le silence est la nuit du son. Il paraît abolir la durée et donne une impression d'éternité. Mais comme il n'y a pas de nuit parfaite, il n'y a pas de silence absolu: et, à défaut de sons positifs émanés d'une source extérieure assignable, il est impossible d'éliminer une vibration délicate de l'air environnant, une résonance sourde dans l'organe de l'audition, le battement lourd et tendu du rythme vital.

327. Puisqu'il n'existe pas de soleil des sons, on ne pourra distinguer ici deux séries de sensibles comparables à l'éclairement et à la couleur. Mais en revanche le son aura un caractère plus immédiat que la couleur: il ne portera pas au même degré les signes de la phénoménalité et de l'illusion⁽¹⁾; car, au lieu de dériver d'un principe matériel comme la lumière, il est directement uni à l'activité de la voix qui le produit. Aussi les différences que nous établirons entre les sons seront-elles fondées non point sur la simple appréhension d'une donnée comme l'espace, diversifiée par une source comme la lumière, mais sur l'hétérogénéité des actes par lesquels la voix détermine l'apparition d'un sensible passif saisissable par l'oreille.

328. La liaison du son et de la voix est tellement étroite qu'on ne peut, semble-t-il, apprécier la qualité d'un son autrement qu'en se représentant les mouvements qu'il faudrait accomplir pour le reproduire, bien plus, en les ébauchant instinctivement. Si les limites de l'audition dépassent certainement les limites de l'organe vocal, on ne perçoit pourtant les bruits mêmes de la nature et les cris des animaux que parce qu'on possède jusqu'à un certain point le pouvoir

(1) Les erreurs auditives ont un caractère matériel et en quelque sorte organique qui correspond presque toujours à un trouble apparent de notre état physiologique. Au contraire, l'illusion est inhérente aux conditions de la vision normale.

de les imiter. Rien ne marque avec plus de certitude que le son est une sorte de sensible de l'activité, et qu'il n'entre dans le monde de l'espace et du donné que pour y joindre la durée, qui est le champ d'expansion de tous les actes finis: la voix est l'acte matériel par lequel la pensée se borne elle-même et s'incorpore aux choses.

329. La caractéristique essentielle du visible, c'est l'existence d'une source extérieure tant à la surface qu'elle éclaire qu'au sujet qui perçoit la couleur; il ne peut pas en être autrement si le visible est une détermination de l'espace: la couleur réalise la surface, comme l'ombre et l'éclairement manifestent la troisième dimension. Tandis que la couleur arrête l'éclairement sur le mince obstacle des surfaces et le matérialise, l'ombre et la clarté répartissent la lumière sur les choses et les dévoilent sans les pénétrer. — Le son a sa source primitive dans le sujet: aussi ne peut-on percevoir en lui que des différences primitives, comme celles de l'éclairement, et non des différences dérivées, comme celles de la couleur. D'autre part il n'y a plus dans le temps où se déploie le son de distinction entre la profondeur et la surface, ce qui justifiait l'opposition de deux registres de qualités visibles. Enfin, il n'y a même pas de surface sonore, de telle sorte que les différences auditives, au lieu de s'exprimer par des taches données simultanément, impliquent un avant et un après, ainsi que la sensation d'un passage actif de l'un à l'autre, d'un effort plus ou moins intense. Ces trois dernières remarques permettent de comprendre pourquoi on peut parler d'une gamme des sons dans laquelle une matière homogène est différenciée par la quantité qu'on en retient ou qu'on en abandonne, tandis que dans l'ordre du visible le nombre des vibrations, infiniment plus éloigné du donné sensible, est dissimulé et comme anéanti derrière la différence qualitative immédiate.

330. Toutefois, c'est la couleur qui est l'objet propre de la vue, et non l'éclairement, qui est le moyen de la couleur et de la vue. Aussi est-ce à la couleur qu'il faut comparer le son. Et de fait on conçoit, le soleil étant extérieur à nous, que la nuit puisse encore être pour nous une sorte de visible positif en même temps que privatif, tandis que le son est tellement lié à la voix qu'on ne peut, hors de l'activité de la voix, lui conférer une réalité, même de contraste. Et, puisque le son vient remplir le temps, forme des existences finies, il s'ensuit que, si le silence suspend dans une certaine mesure

notre perception de la durée, au lieu d'abolir le monde sensible, comme la nuit, il élève le visible même jusqu'à la solennité des existences immuables.

331. Si l'on ne tient compte, dans la classification des sons, que de la force qui les produit, on pourra aisément rendre compte de leurs différences d'intensité, mais non de leurs différences de qualité. Or, la qualité est une pièce du monde passif et matériel; et bien que le son détermine la durée pure, sa qualité tient à l'espace, non seulement par les ressorts mécaniques que la production du son suppose, mais surtout parce que la durée elle-même ne devient sonore que parce qu'elle entraîne l'espace immédiat et notre propre corps dans une sorte d'ébranlement, où la pure succession, rendue matérielle et sensible, participe en même temps à la qualité. Sous ce point de vue, il faut marquer entre la couleur et le son une différence essentielle: tandis que la vibration lumineuse reste dissimulée derrière la couleur, qui nous permet d'appréhender l'espace immédiatement sous la forme d'une qualité statique, la vibration sonore reste au contraire inséparable de la perception; elle l'accompagne et la pénètre précisément parce que la vibration est la seule propriété qui puisse joindre l'espace au devenir et nous permette de saisir la durée sous un aspect matériel. Et c'est pour cela que le son, plus spirituel que la couleur par la durée qu'il remplit et l'acte qui le produit, semble pourtant, par les conditions et le contenu même de la perception qu'on en prend, plus grossier et plus tangible que la lumière qui, au lieu d'offrir à la sensibilité quelque réalité, même subtile et légère, semble parcourir toute la réalité par une sorte de caresse extérieure à elle. C'est pour cela encore que le son, étant déjà une chose, et non plus seulement un aspect des choses, a pour nous plus de profondeur matérielle que la couleur, et qu'enfin, étant indivisible de ses propres conditions d'existence, il présente aussi une forme d'intelligibilité immédiate plus parfaite que celle-ci.

332. Cela étant, il faut chercher comment entre deux sons d'une même intensité il peut exister une différence de qualité, c'est-à-dire une différence réelle. Or, les sons eux-mêmes ne peuvent être distingués qu'au point de vue de l'ampleur ou de l'étroitesse, puisque nous ne retenons de l'espace que sa forme et non son individualisation locale pour que le temps devienne, par association avec lui, un objet de la sensibilité; et nous devons retrouver pareillement cette

différence dans la cause objective du son, telle une corde plus ou moins mince, dans l'espace que le son remplit, tour à tour troué comme par une vrille ou balancé d'un ébranlement vaste et lent, dans l'émotion du corps, soit que toute notre chair sensible paraisse se réduire à une seule fibre tendue jusqu'à perdre toute épaisseur, soit que l'émotion se propage par ondes successives jusqu'aux organes internes les plus considérables. Telle est sous ses différentes formes la distinction de l'aigu et du grave.

333. Ce que l'onde perd en ampleur, elle le gagne en vitesse. Il serait impossible autrement d'expliquer la différence de qualité pour une même intensité. Dans la couleur, le nombre des vibrations augmente à mesure que l'on se rapproche du violet, et, puisque toutes les régions de l'espace sont déterminées également par la couleur, il est évident que la nuit ne s'élèvera jusqu'à la visibilité que par une tension plus grande de l'onde lumineuse. Dans le son les rapports sont tout à fait différents: l'espace n'y entre que comme moyen et comme forme; et la source n'étant plus distincte du sujet, les sons les plus vibrants sont ceux qui correspondent à l'onde la plus étroite, avec la moindre résonance. De telle sorte que si l'on pouvait établir une analogie, d'ailleurs frivole, entre la vue et l'ouïe, c'est par le jaune qu'il faudrait représenter l'aigu et par le bleu le grave, bien que le rapport des vibrations se renverse quand on passe d'un domaine à l'autre: mais si l'on se rappelle que la couleur est essentiellement passive, tandis que le son est actif dans son principe, on trouvera cette inversion naturelle.

334. Cependant, si nous essayons de pénétrer la nature sensible de l'aigu, nous le caractériserons moins par la vitesse vibratoire, l'étroitesse et la tension, que par la hauteur, et la hauteur n'est pas une simple métaphore. Ce n'est pas une illusion d'affirmer que les sons aigus vont de bas en haut et l'expression « voix de tête » n'est pas seulement ingénieuse. Les sons aigus ont une nature plus légère et plus aérienne que les autres: ils ne participent pas à la pesanteur de la chair; ils ne nous émeuvent pas: cependant ils ne s'élèvent pas encore avec sérénité au-dessus d'elle; ils la touchent d'en haut et par la surface, mais d'un archet trop tendu et trop vibrant qui déchire sans éveiller de frisson. Au contraire, les sons graves ont pour notre être terrestre plus de richesse et de profondeur sensible; ils intéressent les parties les plus intérieures et les plus reculées

de notre corps; et si nos sentiments sont en rapport avec la délicatesse, la multiplicité et la mobilité de nos fibres musculaires, on comprend que les sons qui produisent l'ébranlement organique le plus étendu paraissent avoir pour nous un poids vital, une complexité affective que les sons aigus ne peuvent pas atteindre. Les sons graves nous remuent d'une manière plus profonde et plus variée que les actes mêmes de la vie organique: hors de toute utilité, de tout exercice fonctionnel de nos organes, ils agitent comme une lame de fond tous les éléments vitaux de notre corps; ils descendent jusqu'aux régions secrètes de l'émotion. Et les voix graves, saisissant dans un mouvement harmonieux l'essence même de notre vie charnelle, nous en donnent une conscience émouvante, comme si le sentiment, en s'y mêlant, la divinisait sans l'élever pour cela au-dessus d'elle-même, tandis que les voix aiguës, limitées à la surface de notre chair, tendent jusqu'à le rompre le fil par lequel la chair essaie vainement de figurer une immatérialité douloureuse.

335. Les sons constituent l'élément le plus simple et le plus pur dans les sensations de l'ouïe. Les bruits sont plus complexes et plus difficiles à classer. Pourtant leur division doit rappeler celle des sons. Les bruits clairs sont un mélange de l'aigu et du grave. Et les bruits sourds leur répondent comme leurs contraires. Mais le caractère actif des sensibles de l'ouïe donne à chacun d'eux une réalité originale et positive, et nous interdit de retrouver leur diversité par la décomposition d'une sorte de blanc sonore. Toutefois le bruit est un son inférieur, tombé déjà dans une demi-passivité: et cela explique pourquoi il est moins intelligible que le son et plus malaisé à reproduire: c'est pour cela qu'il appartient à la nature inerte plutôt qu'aux êtres vivants.

336. Puisque les sons déterminent le temps, ils entrent naturellement dans un flux et n'ont de valeur que les uns par rapport aux autres. Ils sont plus relatifs que les couleurs, qui participent toujours à la stabilité de l'espace qu'elles recouvrent; les couleurs même n'ont une relativité mutuelle que parce que l'œil les engage dans la durée, en considérant l'un après l'autre les éléments du simultané. La relativité des sons est au contraire primitive et non pas dérivée; et la relativité mutuelle n'est ici, conformément à une loi générale, qu'un autre aspect de la relativité subjective. La première

est fondée sur la forme du temps où les sons se déploient; mais le temps appartient à notre vie intérieure, de sorte que les sons possèdent encore une relativité essentielle par rapport au moi, par rapport à l'intervalle que la voix peut parcourir dans l'échelle comparative de tous les sons possibles. Encore peut-on distinguer une échelle humaine de la voix, caractéristique de notre espèce, et une échelle individuelle.

337. Par son caractère temporel et spirituel, le son offre à l'artiste une matière plus immédiate et plus parfaite que la couleur: puisque la couleur est par essence extérieure et superficielle, les arts de la couleur seront destinés, dans le principe, à l'ornement, tandis que la musique, désintéressée et sans corps, s'adresse directement aux puissances émotives de notre être. — L'objet de la musique est défini par le nombre et la qualité des éléments organiques qu'elle met en branle, soit à la fois, soit tour à tour: et l'on doit, dans le simultané et dans le successif, considérer, outre les éléments, les rapports qui les unissent, l'harmonie, le contraste, l'étendue et la simplicité des ensembles. — Si la musique prend pour matière une diversité temporelle, il faut que sa loi primitive soit dans une division temporelle des sons: c'est le rythme. Et le rythme introduit dans le divers l'identité, dans ce qui change une image de l'éternité: il est dans la musique l'élément intelligible. Le rythme ne peut utiliser qu'une opposition fondamentale de deux termes, puisqu'il n'existe qu'un sens du devenir sonore, qu'il ne peut y avoir contraste qu'entre le terme qui précède et celui qui suit, et qu'un troisième terme de comparaison, entraînant l'apparition d'une surface, et par voie de conséquence, de la troisième dimension et de l'espace, rendrait simultanés les éléments mêmes du devenir; mais cette opposition peut être variée à l'infini, d'abord parce qu'elle emploie des intervalles uniformes plus ou moins longs, ensuite parce qu'elle peut être reprise indéfiniment avec des intervalles variés et s'associer des oppositions intercalaires très différentes, enfin parce qu'elle peut être réalisée de trois manières, par une sorte de chapelet où la continuité sonore sera ponctuée par des silences, par un renflement régulier de l'intensité du son, par une alternance du grave et de l'aigu.

338. Jusque-là on n'a envisagé qu'une onde sonore d'une étroitesse absolue et dont la seule propriété est de s'épandre dans le temps. Mais l'extériorité du son lui donne encore un volume et une

masse par lesquels une simultanéité plus ou moins riche peut être reconnue à tout instant du devenir. La simultanéité est tellement caractéristique de l'espace que nous nous représentons invinciblement les différents éléments d'un ensemble sonore dans un espace vaguement localisé; inversement la simultanéité auditive, plus spirituelle que la simultanéité visuelle, pourrait nous fournir une idée encore imparfaite et lointaine des rapports que les choses ont entre elles, quand on les considère en soi, avant qu'elles soient données à un être particulier. Les rapports harmoniques ont plus de richesse et de profondeur que les rapports mélodiques, mais plus de difficulté aussi: c'est que dans le temps, forme immédiate de la sonorité, la sensibilité glisse naturellement vers une aisance abandonnée et passive, tandis que dans la diversité et l'étendue de ce que l'oreille peut embrasser en même temps se manifestent l'ampleur et la délicatesse de notre vie intérieure: l'effort, une volonté de pénétration y contribuent, loin que le rêve y puisse suffire. On tiendra compte dans les ensembles simultanés du nombre des éléments, de leur diversité, de leurs relations de contraste ou d'accord, de toutes les combinaisons que l'on pourra réaliser entre eux sur le clavier de nos puissances émotives, — l'harmonie, qui saisit l'être individuel dans sa largeur et sa profondeur, étant le principe de l'ampleur affective des sons, comme le rythme, qui divise et réduit la durée où le son s'écoule naturellement, était le principe de son intelligibilité. On pourra vérifier ces indications par l'étude de l'orchestre, de la polyphonie, et encore par la considération du timbre de la voix, qui dans une forme très simple mais très proche de l'activité sonore originaire, associe au ton primitif, aigu ou grave, de la voix, des sons dérivés et concordants plus ou moins nombreux, semblables dans la cause à tous les échos que produirait dans l'effet un son simple en se répercutant dans les replis les plus délicats et les plus variés des surfaces, et capables de nous révéler, au lieu des caractères universels de l'humanité et mieux que la physionomie, ce que l'âme individuelle renferme de plus personnel, sa substance la plus intime venant affleurer dans le monde des apparences.

339. La classification des sons concrets est un corollaire de la classification des sons simples. On peut distinguer d'abord les bruits de la nature inanimée, du tonnerre, de la mer et du vent, le frémissement des feuilles, d'autant plus sourds qu'ils ébranlent des masses d'air plus considérables ou qu'ils retentissent à travers des cavités

plus profondes. On pourra leur opposer les cris des animaux dont le timbre est plus riche et plus émouvant et qui, voisins de la terre, s'ordonnent selon une échelle relativement grave, et les chants des oiseaux qui, plus détachés de la chair, paraissent rayer l'air comme leur vol et s'élèvent sans effort et du même coup, par leur simplicité dépouillée, jusqu'aux sons les plus aigus et jusqu'aux suites musicales. Cependant nous savons que nulle classification ne peut procéder par une observation méthodique des audibles passifs: le principe de la suite des sons que l'oreille peut entendre est dans la suite des sons que la voix peut émettre: il faut considérer les voyelles comme la base des sons, les consonnes comme la base des bruits, et il ne serait pas vain de chercher dans le tableau des voyelles une sorte de répondant matériel du tableau des sons fondamentaux. A étant cette fois l'élément le plus simple de la phonation, une source commune d'où tous les sons dérivent, ce blanc sonore que l'on cherche vainement dans la gamme des sons purs, mais qu'il faut bien retrouver, dès que l'on considère le son dans la matière qui le supporte et non dans sa tonalité auditive, O et I étant comme le grave et l'aigu et pouvant être comparés au bleu et au jaune, E et Ou-U étant comme le clair et le sourd, ou comme le vert et le rouge-violet ⁽¹⁾.

340. Le son est aux frontières de la nature matérielle et de la vie intérieure: il noue plus étroitement qu'aucun autre sensible la matière à l'esprit. Spirituel par essence, puisqu'il se développe dans la seule durée, il forme pourtant la trame matérielle de notre être psychologique: en participant à la sonorité, c'est l'univers qui entre dans le développement de notre vie émotive. Cette matérialisation du moi affectif n'est pas seulement symbolique: les sons ont plus de substance matérielle que la couleur, qui revêt les surfaces comme un reflet irréel; par la vague sonore qui remplit l'air environnant, par les éléments organiques les plus profonds que le son émeut en nous, la matière se rejoint à notre être spirituel et lui donne une trame sensible. Ainsi la matière se hausse jusqu'à l'esprit, — tandis que l'esprit donne aux choses la vie, s'y répand et les assimile.

(1) Rimbaud : A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu.

3. LE GOUT

341. La vue et l'ouïe sont les sens de l'extériorité: et l'ouïe elle-même ne rend le temps sensible que dans la mesure où le temps enveloppe l'espace et l'entraîne dans le devenir. La vue et l'ouïe sont des antennes par lesquelles l'être va au-devant des excitations externes au lieu de les accueillir dans sa propre substance; or notre corps est une pièce de l'univers, impliquée dans ce grand tout et liée à toutes ses parties, de telle manière que celles-ci puissent être représentées soit hors de nous, soit en nous, soit absolument, soit relativement, soit dans leur être propre, soit dans un mélange et une infusion à notre chair. Entendons bien que les sensibles de la vue et de l'ouïe ne peuvent être perçus eux-mêmes que par l'intermédiaire de nos organes, qu'ils produisent nécessairement en eux certaines impressions précises et que les couleurs sont semblables à des caresses, les sons à des ébranlements de notre être physiologique, — la vue n'allant jamais qu'à la surface, le son propageant un rythme de la matière elle-même. Mais, si les organes des sens sont évidemment situés dans le corps du sujet, s'ils rendent possible l'union nécessaire du moi et des choses, et si chaque perception exerce une réaction inévitable dans cette région de matière privilégiée sur laquelle s'étend et rayonne toute l'affectivité du sujet, — le son et la couleur n'en sont pas moins des sensibles saisis, grâce au corps, hors du corps, des déterminations de l'espace externe, dont on peut concevoir qu'ils subsisteraient même si notre corps était aboli: sans doute ils font partie du périmètre de notre conscience, en d'autres termes, de notre expérience, c'est-à-dire précisément de ce monde auquel le corps appartient; mais ils gardent cependant un certain caractère d'universalité, une essence représentative que l'on

ne retrouve plus, si l'on cherche à l'intérieur du corps de nouveaux sensibles par lesquels les objets externes seront perçus non plus en eux-mêmes, mais par leur retentissement sur le corps et dans leur liaison avec lui. On aura affaire ici à une sorte de sensible mixte comparable au corps propre lui-même, qui appartient, il est vrai, au monde externe, et grâce auquel pourtant le moi, par l'empire qu'il exerce sur lui, par les moyens d'action et les résistances qu'il trouve dans sa présence, réalise son insertion dans le monde des choses et exprime son caractère fini. Les conditions de la perception appellent donc à l'existence deux nouvelles classes de sensibles, non plus externes proprement, mais mêlant de telle manière les choses externes au corps qu'ils donnent au corps une réalité et une indépendance nouvelles, comme siège et non plus comme instrument de la perception. La liaison de l'objet et du moi y devient matérielle et sensible, et le goût confond l'étendue des objets avec celle de notre corps, comme l'odorat extrait des choses un rythme temporel nouveau qu'il infuse à notre chair. Mais, puisque rien ne nous appartient plus étroitement que notre propre corps, le goût et l'odorat ont un caractère essentiellement personnel et affectif, comme le son et la couleur étaient dans le principe représentatifs et universels.

342. Ce sont encore des sensibles externes, mais dont la cause est hors de nous plutôt que l'objet. Pourtant ils n'ont pas pour matière la substance même du corps, ou certaines actions dont le corps est la source. Ils demeurent objectifs par destination et passifs irrémédiablement. Ce sont des sensibles de la liaison et du mélange. Et, bien qu'ils trouvent dans l'opposition de l'espace et du temps un principe de distinction aussi exact que la vue et l'ouïe, ils subissent un inévitable rapprochement, parce que leur objet converge dans le corps, qu'ils empruntent aux choses des éléments de mélange, internes et chimiques, moins différents entre eux que la surface statique ne l'était du rythme, — enfin parce qu'ils atteignent déjà les bornes de la vie charnelle profonde et du *sensorium commune*. Sous ces réserves, on peut dire que le goût prolonge la vue comme l'odorat prolonge l'ouïe, et que ces deux nouveaux sens représentent, dans le rapport qui s'établit entre l'univers et le corps, l'élément adhésif que le corps garde en lui, quand l'excitation le traverse, une sorte de produit de distillation où ce que l'on extrait des choses, c'est ce qu'elles possèdent d'affinité à l'égard de notre nature organique.

343. Si le corps était abstrait, au lieu d'être concret, s'il était un point ou une surface au lieu d'être un volume et une masse, la vue et l'ouïe ne seraient pas doublées par le goût et l'odorat; la couleur et le son perdraient sans doute leur chaleur et leur retentissement affectif, mais on pourrait concevoir qu'ils subsistassent au moins théoriquement, — tandis que les deux sens nouveaux sont inséparables de la matérialité du corps propre, de son épaisseur, fixent sa place privilégiée dans l'univers, et donnent aux choses même une sorte de qualité charnelle, une parenté de nature avec l'être fini qui désire et qui sent. Nous n'en sommes point encore aux sens internes; mais nous avons atteint cette imprégnation nécessaire des choses en nous par laquelle se manifestent les éléments profonds, organiques et vitaux qui nous permettent d'étendre à l'univers notre propre vie, de reconnaître en lui une identité de substance avec nous, d'en faire la matière et le moyen de notre propre existence, de prendre conscience de celle-ci dans son rapport avec les choses et de constituer, à l'intérieur du monde plus superficiel de la couleur et du son, un monde plus intime et plus affectif, où tout se relie à notre chair, participe à sa nature, en épouse la ressemblance et jusqu'à l'essence.

344. Les sensations du goût et de l'odorat nous paraissent beaucoup plus nôtres que celles de la vue et de l'ouïe: et, si c'est seulement dans leur individualité personnelle que l'on peut atteindre, par delà le général, l'essence concrète des choses, et la vie par delà le spectacle, si, d'autre part, ces deux sens réalisent une sorte de pénétration et de fusion de la réalité et du moi, de la matière et de notre chair, il ne faut pas s'étonner qu'ils portent beaucoup plus loin dans la connaissance de l'univers que les deux premiers sens; ils vont du premier coup jusqu'à l'intériorité et à la texture chimique, jusqu'au tissu constitutif, alors que la vue donnait le revêtement, et que le son propageait seulement dans le fluide où baigne notre vie un rythme mécanique sinon indifférent à l'essence du corps, du moins incapable de la faire sentir.⁽¹⁾ Les choses ne peuvent ainsi venir coïncider avec notre vie, — c'est-à-dire avec notre être, mais

(1) Le son est une apparence, parce que, bien qu'il ébranle en nous toutes les puissances émotives, le mouvement extérieur qui le produit n'a pas de valeur en lui-même: il n'a de sens que comme cause et non comme nature, comme prétexte et non comme essence.

réalisé dans la matière par les bornes mêmes que sa nature lui impose, — sans perdre en distinction ce qu'elles gagnent en chaleur. La vie sent où l'intelligence perçoit. Et pour les deux premiers sens l'expression de notre caractère fini résidait dans la séparation du sujet et de l'objet, sans laquelle l'objet s'obscurcit pour se perdre dans le sentiment: dans l'intelligence au contraire, l'identité était parfaite, mais c'était celle d'un acte pur.

345. Le goût est comme la vue le sens de l'espace: mais c'est le sens de l'espace intérieur. Or, l'espace intérieur n'est pas atteint parce que l'objet est happé par notre corps et incorporé à sa substance, parce qu'il est moulu ou fondu de manière à ce que ses parties cachées viennent se répandre à la surface des organes du goût; car le tact s'exerce en même temps que le goût, et, quelle que soit la division d'un corps, le tact comme la vue n'atteint que la périphérie des éléments les plus subtils qu'on aura dissociés. C'est par lui-même et non par son association avec le tact que le goût pénètre jusqu'au dedans des choses; c'est par la saveur que nous atteignons un peu de leur âme vitale, que nous démêlons en elles, grâce au sentiment, cette disposition des parties et cet équilibre chimique par quoi se manifeste leur spécificité organique, avant qu'elles s'incorporent à la pâte qui nous forme.

346. Malgré sa confusion représentative, le goût est un instrument de différenciation non seulement plus profond, mais plus délicat aussi que les autres sens. La gamme de ses nuances est naturellement indéfinie; mais chacune d'elles nous donne immédiatement une sorte d'intuition charnelle de l'être secret des choses. Les couleurs sont un vêtement, les sons vont jusqu'à l'âme, mais jusqu'à la nôtre plutôt qu'à celle de la matière: la matière n'est que médiatrice. La saveur est matérielle comme la couleur, mais atteint la pulpe au lieu de l'écorce, la chair au lieu de la peau. Et les finesses du goût sont telles qu'elles manifestent dans la vue et l'ouïe une véritable impuissance à représenter aussi bien les différences réelles, qu'elles accusent les données de ces deux sens d'approximation, témoignent de leur caractère superficiel et extérieur et leur permettent encore de guider notre marche, mais non de discerner dans l'univers la manne même de la vie.

347. C'est pourtant mal connaître le goût que d'en faire un simple moyen d'apprécier l'utile et le nuisible, une sorte d'avertis-

seur placé par la nature aux frontières de notre corps pour faire le triage entre ce qui le sert et ce qui le blesse. La couleur est plus justement un signe que la saveur, car elle précède l'usage: mais le goût suppose l'usage et, bien que d'une manière générale il nous excite à suspendre l'usage ou à le consommer, il dépasse pourtant ce rôle d'organe-épreuve; ou plutôt ce n'est pas par une prévoyance sans loi que l'agréable et l'utile viennent presque toujours se rencontrer: il est naturel que tout ce qui peut éveiller et satisfaire une fonction organique, en rendre l'exercice plus actif et en même temps plus varié et plus facile, produise en nous une sensation de plaisir; car le plaisir consiste à peu près dans la conscience de ces caractères; mais un objet utile doit en même temps, quand nous l'assimilons, contribuer à assurer un équilibre donné du corps humain: l'utilité engage la durée; elle appartient à la technique empirique du devenir. Or, le plaisir a une réalité immédiate et quasi-divine qui nous absorbe dans le présent. Et il ne faut pas s'étonner si la sensation du goût ou du mélange possède primitivement une tonalité affective et ne nous renseigne pourtant sur l'utilité que d'une manière indirecte, c'est-à-dire dans la mesure où l'état physiologique qui lui répond se révélera plus tard comme conservateur ou comme destructeur. Et bien que les hommes, entraînés par la matière et par la durée, considèrent le plus souvent l'utilité comme fondamentale, il est certain que l'agrément du moment présent nous donne sur le fond des choses une connaissance autrement réelle, autrement chaude et vivante.

348. La faim émousse le goût, et quelquefois aussi la gourmandise. Il ne faut se jeter ni sur le besoin ni sur le plaisir pour apprécier les finesses d'une saveur et la volupté qu'elle donne. Il faut être de loisir. Mais quand des circonstances favorables se rencontrent, quelle délicatesse dans ce sens, quelle variété, quelle complexité dans les données qu'il apporte! C'est nécessairement un instrument d'analyse, puisqu'il doit reconnaître dans la matière tous les éléments qui peuvent entrer avec l'étoffe de notre chair dans des combinaisons homogènes: combien cette analyse surpasse-t-elle tous les moyens d'investigation fournis par la balance et les réactifs! elle est vivante et toute chargée d'émotion; elle répond à la richesse et à la subtilité, au degré d'indépendance mutuelle de nos éléments organiques, à leur souplesse associative, à la multiplicité des équilibres chimiques qu'ils peuvent réaliser. Et une harmonie comparable à celle des

couleurs et des sons, mais qui, partout où elle se produit, va jusqu'à une unité nouvelle, beaucoup plus parfaite que dans la vue et l'ouïe. si le goût mélange au lieu de caresser simplement et d'ébranler, nous permettra d'enrichir indéfiniment, par l'observation de la nature et par l'intermédiaire de l'art, le sens à la fois et le regard qu'il nous donne, au delà des différences types, sur la chair intérieure et concrète de l'espace. Quoi qu'il en soit, la profondeur du sens du goût n'est pas fondée seulement sur le mélange: il va assez loin pour que de tous les sens ce soit le seul qui ne puisse atteindre son objet qu'en l'abolissant.

349. Le sensible qualifie l'espace: l'éclairement et la couleur font jouer les surfaces sur les profondeurs. Mais l'intériorité de l'espace n'est pas la simple dissociation des éléments qui le forment, ou leur avènement sur une surface: c'est la ressemblance qu'il revêt dans toutes ses parties avec ce district privilégié du monde que nous appelons le corps propre, et qui est le champ de notre vie affective et spontanée. Sous ce rapport, l'objet perd peu à peu son caractère brutal, extérieur et donné; il tend à l'organisation et à la vie; il va au-devant de la personnalité, comme s'il y avait en lui une ébauche déjà de notre moi organique et une sourde appétence vers une forme plus active et plus parfaite de l'organisation et de l'existence; ce n'est pas seulement un moyen qui participe déjà aux caractères de la fin: ce qu'il faut noter dans le goût, c'est la conscience charnelle qu'il nous donne de l'univers matériel par laquelle une parenté s'établit entre le corps propre et les choses; le corps rayonne sur l'extérieur, y discerne les éléments de sa substance et pousse hors de soi sa propre intimité physiologique et chimique, jusqu'à faire du monde tout entier non seulement le répondant de l'organisme, mais une sorte de vaste corps où l'organisme est compris, où coulent aussi la chaleur intérieure et la sève, où le sens atteint cette fois dans la matière un dernier point, le plus personnel et le plus secret. Et que l'on ne dise pas que la vue et l'ouïe sont relatifs au même degré, que la couleur et le son n'ont de sens que par rapport à notre corps et à nos organes; car, bien que ces deux sensibles doivent nécessairement, en vertu d'une loi générale, entrer en relation avec nous et présenter une affinité affective avec notre nature physiologique, ils demeurent pourtant par destination extérieurs à nos limites; ils font partie comme nos membres du monde de l'ex-

périence, alors que pour le goût qui est le sens du mélange, c'est l'univers qui se fait chair et qui participe à la fermentation de la vie.

350. L'opposition fondamentale des saveurs est celle du doux et de l'amer; on trouve la douceur sous une forme encore pauvre et morte dans le sucre, sous une forme pleine et vivante dans le fruit; on trouve l'amertume dans le noyau et dans l'écorce. Mais une double réserve s'impose: en premier lieu le caractère affectif est tellement inséparable de la saveur que l'on considère quelquefois à tort le doux comme identique à l'agréable, alors qu'il peut être indifférent et produire même le dégoût; de même l'amertume a parfois un caractère fort et tonique qui peut plaire, même sans la contribution de l'habitude. En second lieu, on décrit presque toujours l'amertume et la douceur par des images empruntées au tact; on suppose que la douceur produit une caresse de l'organe, ou tout au moins qu'elle se glisse en nous par des canaux souples et huilés; il semble au contraire que l'amertume hérisse notre chair et qu'elle pénètre en nous malgré notre défense et à travers des résistances organiques. Mais même si l'amertume et la douceur étaient toujours accompagnées de phénomènes de ce genre, ils ne constitueraient pas pourtant l'essence propre du sapide. La douceur et l'amertume appartiennent au seul goût, et d'une manière générale on peut considérer la douceur comme la composition des semblables et l'amertume comme la composition des contraires.

351. Si on unit le doux à l'amer, on a le fade qu'il ne faut pas confondre avec l'insipide, qui est le noir de la saveur ⁽¹⁾. Le fade est une saveur mixte, une sorte de douceur faible qui a un caractère en général désagréable. Et le contraire du fade est l'acide qui est aussi un ton simple plus voisin si l'on veut de l'amer que du doux, mais plus pauvre que ces deux nuances fondamentales, et qui forme dans le sel l'ingrédient tonique le plus élémentaire et le plus nécessaire de tous les aliments. ⁽²⁾

(1) Il n'y a pas plus d'insipide absolu que de noir absolu. Et pourtant le caractère spécifiquement spatial du goût nous conduit à considérer l'insipide comme positif, ainsi que le noir, tandis que l'inodore est, comme le silence, un véritable néant sensible.

(2) L'acidité est une saveur fondamentale; elle est simple, bien que secondaire comme le rouge et le sourd. Le salé et l'aigre sont des variétés de l'acide, un peu plus complexes déjà; le salé est un acide atténué par le

352. Il y a sans doute dans la plante comme dans l'animal un sens du goût inséparable de la vie végétative et qui opère parmi les sucs qui la nourrissent un discernement affectif crépusculaire. Mais le goût nous donne conscience de notre vitalité dans ses rapports avec le milieu où elle baigne et où elle puise; et puisque notre vie entretient avec ce milieu un courant d'échanges incessants, il faut que le goût exprime une prise de possession du monde par notre chair. Objectivement et subjectivement il est le sens de la vie: il nous en dévoile le caractère relatif et mélangé; il donne à l'objet, en l'accaparant, toute la chaleur personnelle à laquelle la matière peut prétendre; et, si nous ne connaissons pas du dedans une autre vie que la nôtre, il ne faut pas s'étonner si le monde matériel ne peut être appréhendé dans son essence secrète qu'en se fondant et en disparaissant dans notre substance. Le corps propre fait partie du monde matériel: mais il est nôtre; il forme le périmètre de notre affectivité, et il faut, pour qu'il ne soit pas un miracle dans l'univers, que l'univers même se rejoigne à lui et prenne pour lui le sens profond que donnent la personnalité et la vie. De sorte que c'est par sa relation avec notre chair que l'être des choses se révélera à nous dans l'intimité émouvante de sa constitution chimique.

353. Il est donc évident que le goût ne s'exerce à proprement parler que sur des corps de la série organique, que les autres ne sont sapides que dans la mesure où ils sont aptes à entrer dans la constitution des corps organisés. Une analyse délicate des saveurs nous permettrait de reconnaître, avec plus de profondeur et de perfection que toutes les enquêtes scientifiques, un peu de l'âme matérielle des différents composés vivants, de discerner en particulier de la fraîcheur bulbeuse des plantes, qui sont le premier pas gracieux de la vie, le chaud tissu des diverses viandes qui, par leur essence ramassée et portée déjà à la tonalité de notre corps, font paraître plus de vigueur dans le goût et presque de l'audace.

fade, et l'aigre un acide enflammé par l'amer. On oppose souvent le fade au savoureux. Mais ce terme implique seulement la richesse de l'objet pour le sens du goût; il ne détermine pas une espèce; et il contredit seulement la fadeur parce qu'elle est la plus pauvre de toutes les qualités sapides. Enfin l'astringent possède un caractère purement tactile et musculaire et ne rejoint le goût que par l'amertume ou l'acidité qui s'y mêlent souvent.

4. L'ODORAT

354. Comme le goût est un regard qui s'ouvre sur l'intérieur de la matière, l'odorat ressemble à une audition qui entrerait dans la trame la plus cachée des choses. L'étude du goût nous permettra de comprendre *mutatis mutandis* les caractères de l'odorat. L'odorat est comme le goût un sens du mélange: il atteint la contexture chimique du réel; mais semblable à l'ouïe il reste aérien dans son objet, dans son moyen de transmission et jusque dans son siège. Bien qu'il réalise aussi une infusion de la vie des corps extérieurs dans notre propre chair, nous ne saisissons les odeurs que par une onde qui remplit la durée comme la saveur pénètre l'espace.

355. L'odorat est plus désintéressé que le goût: c'est que l'équilibre des éléments organiques, que l'objet du goût contribue à maintenir, est caractéristique de la vie matérielle, tandis que les parfums font passer dans notre corps les influences extérieures sous la forme d'un rythme spiritualisé. On n'insistera jamais assez sur la parenté ni sur l'association inévitable de ces deux sens. Mais l'odeur, bien qu'extraite des choses comme un souffle ténu, ne possède, comme réalité psychologique, ni étendue, ni lieu. Elle n'est pas adhérente à la surface comme la couleur, ni enfermée dans le volume comme la saveur. Tout au plus peut-on lui attribuer une sorte de champ d'expansion et de vague amplitude comme au son; elle n'aurait point autrement de caractère matériel; mais l'espace est la forme qu'elle doit revêtir, non la substance qu'elle détermine. Et l'odeur considérée en elle-même est une onde temporelle par laquelle notre vie organique réalise une communion émue avec l'essence secrète des choses.

356. Les odeurs marquent donc le rythme de notre durée organique dans son rapport avec les corps vivants, comme les sons marquaient le rythme simple de la durée matérielle. Les sons d'un violon, loin d'être épuisés, sont embellis par la beauté des accords qu'on a déjà tirés de cet instrument; et, bien que l'on ne puisse pas se représenter l'action du corps odorant autrement que par l'émission de corpuscules extrêmement fins qui viennent ébranler l'organe de l'olfaction, il n'y a pas de raison pour que dans ce rapport ce corps se comporte génériquement d'une autre manière que tous les autres corps de la nature. De telle sorte que l'usure imperceptible d'un grain de musc n'est qu'un cas particulier de l'usure de la matière, comme une rose qui se fane et qui meurt perdra insensiblement son parfum. On ne veut pas dématérialiser les odeurs; il suffit qu'elles résident non pas dans un élément de matière différencié, mais, comme le son lui-même, dans un rythme original des éléments matériels.

357. Seulement ici comme dans le goût le rythme s'est fait chair. Il ne s'agit plus d'un ébranlement mécanique, mais d'une vibration moléculaire et chimique; et le cœur des choses y est intéressé comme le cœur de notre chair en subit l'émoi.

358. On comprendra par là quels sont les caractères particuliers de l'art des parfums. C'est un art sans matière comme la musique, si l'on entend par là que le sens n'a affaire qu'à son propre état et non à l'objet qui supporte cet état et le produit. Cependant il y a bien de la différence: car nous n'exerçons pas d'action immédiate sur la contexture moléculaire des corps comme sur les ébranlements mécaniques qu'ils peuvent recevoir; notre activité ne produit pas le phénomène olfactif comme elle produisait le phénomène auditif, délibérément et à point nommé; elle ne le modifie pas au gré de l'inspiration présente. Tout au moins s'exerce-t-elle ici à un autre échelon. Elle peut combiner à son gré les éléments du corps odorant. Mais une fois que celui-ci est donné, l'olfaction revêt un caractère passif. Le sujet pourra accueillir les éléments odorants avec une sympathie plus ou moins ouverte, les discerner avec plus ou moins de délicatesse. Il ne sera pas en communication comme dans la musique avec l'agent qui les crée; il ne sentira pas son corps parcouru par le rythme harmonieux d'une activité maîtresse d'elle-même. Inversement, les puissances passives de la vie, les nœuds de notre nature

organique et les grands troncés de l'instinct seront sollicités et traversés par les flux odorants, de telle sorte que là où la musique élevait notre sensibilité jusqu'aux lois d'une activité intelligente, l'art des parfums créera une communion immédiate des forces les plus spontanées et les plus profondes de la nature sensuelle. La musique a la matière comme instrument; et les sons restent toujours des médiateurs entre la matière et l'âme: ce sont des symboles; de là la pureté de l'émotion musicale qui peut facilement être détachée de sa source. Le parfum, au contraire, suppose un mélange matériel comme la saveur; et c'est pour cela qu'il réside dans un rythme temporel où les choses rejoignent réellement par un effluve l'ondulation aérienne de notre vie charnelle.

359. C'est considérer dans l'odeur le profit et non l'essence que de la définir par les traces qu'elle révèle à l'animal quêtant ses moyens d'existence. Il est évident que l'odorat rend au chien de chasse des services dont l'œil et l'oreille sont également incapables; et surtout le gibier a laissé là un reste de sa vie qui se mêle à celle du chasseur et aiguise son instinct. Ce sens ne joue pas à distance: ce n'est pas un simple avertisseur. Pas plus que le goût, l'odorat ne fait nécessairement coïncider l'utile et l'agréable: comme le goût, l'odorat, fixé au présent, ne peut tenir compte de la durée que promet à l'être vivant tel objet déterminé. Notre analyse, attachée à la réalité proprement psychologique, ne découvre dans le sensible que cet élément d'actualité qui le fait être dans l'instant qui passe: il n'a pas d'autre titre à l'existence. Par là il accuse à la fois sa participation à l'être éternel et son caractère limité; ne nous étonnons pas du moins que les gages de notre survie appartiennent à une technique de la nature déterminée par des conditions externes, et qu'ils demeurent étrangers à la sphère spirituelle de la sensation pure. Cependant l'odorat a pour l'animal de proie un rapport direct avec l'utilité: mais ce n'est pas par son caractère agréable ou désagréable. L'odeur se répand comme le son dans le milieu qu'elle traverse avant de nous parvenir, bien différente de la couleur et de la saveur qui n'existent que là où on les perçoit, c'est-à-dire sur la surface et dans l'incorporation aux organes du goût; et c'est pour cela que l'odeur pourra être un signe comme la couleur et le son; seulement c'est un signe consubstantiel à l'objet signifié, destiné non pas à nous renseigner sur une réalité plus profonde ou différente, mais à prolonger un caractère de la vie à travers la distance. Du premier

coup l'odorat met l'être qui chasse en contact avec l'être qu'il quête; c'est comme si la vie de celui-ci se ramifiait à travers la forêt des essences organiques jusqu'à la vie de celui-là: cela ne change rien à leur rapport que la distance diminue et que l'odorat s'exerce avec plus d'intensité. En qualité, l'objet reste le même jusqu'à ce que le goût se joigne à l'odorat et lui donne une réalisation matérielle. Si l'on néglige l'élément affectif, l'odorat nous fournit un moyen de discerner, dans les différentes formes de la vie, une sorte de répondant du propre milieu aérien que les éléments secrets de notre organisme créent autour d'eux par l'expansion de leur essence fonctionnelle. C'est un discernement de l'instinct, non de l'intellect, et il est important de marquer que ce discernement ne porte point sur un utile abstrait, mais seulement sur une certaine affinité de la chair, de sorte que lorsque l'animal joint sa proie, le plaisir qu'il éprouve est fondé beaucoup moins sur la conscience d'un profit que sur l'accomplissement de cet instinct: la joie de prendre est le dernier terme de l'élan qui pousse le chien sur la trace et qui, commencé par la rencontre des effluves, finit par l'incorporation des substances. Le profit est postérieur et dérivé: dans certains cas il peut manquer. Le principe de l'odorat est une parenté variée dans la nature aérienne des corps vivants, comme le goût résidait dans leur parenté substantielle.

360. Quelle que soit l'utilité de l'odorat dans la quête, on pourrait concevoir, s'il s'agissait d'un simple moyen, que la nature nous en eût fourni d'autres. Mais l'origine de l'odorat est ailleurs: elle est dans une conscience ardente du tourbillon organique; et cela suffit aussi pour nous donner, hors de tout besoin, une sorte de connaissance fauve de l'univers, comme si notre être était pourvu d'une trompe destinée à extraire les sucs de la vie, sans pour cela s'en nourrir. Par là s'accuse encore le désintéressement de ce sens qui pénètre pourtant jusqu'au centre de notre vie organique. Et l'on comprend en même temps que les êtres les mieux doués sous ce rapport soient ceux qui possèdent les instincts les plus ramassés et les plus puissants, avec un sentiment de leur unité physiologique déjà aigu et délicat.

361. On considère souvent l'odorat humain comme un sens atrophié. Et de fait, si la vie intellectuelle et sociale tend à diminuer la violence et à voiler le secret de notre personnalité organique, on comprend qu'il y ait pour nous de l'animalité et un manque de

pudeur à prêter trop d'attention aux parfums, à leur donner le caractère de profondeur et toute la puissance dominatrice qu'ils pourraient encore recevoir au sein de notre chair. Ainsi c'est par une concession à l'idée abstraite de l'homme et à la vie de société que nous dissimulons les ressources de notre odorat et que nous passons en général sans les analyser. Le goût, plus matériel que l'odorat, mais fondé sur les mêmes principes, avait pour excuse les besoins de la vie: ici les instincts les plus personnels de l'existence organique se font jour comme dans un tableau, sans que la nécessité de soutenir notre corps puisse couvrir notre infirmité.

362. Ainsi l'odorat, si avant qu'il pénètre dans l'être intérieur, est devenu pour nous un sens de luxe. Et il n'est pas indispensable que nous prenions une conscience nette, hors de toute utilité, des rapports cachés de notre organisation avec l'essence des choses. Tout au moins on pourra concevoir qu'un tel sens n'entre pas toujours en action, qu'il ait de la force surtout dans les périodes sensuelles où notre vie se mêle à la nature, qu'il ait plus d'acuité chez certains individus où la vie organique converge vers elle-même et acquiert plus d'intimité et de relief.

363. Bien que l'odorat accueille passivement l'influence extérieure, il y a pourtant en lui une activité dardée vers le monde, une tension de l'être vivant vers le dehors que l'on trouve peut-être dans l'audition, mais assurément pas dans la vue ni dans le goût. Car, puisque le visible détermine la surface, et que le goût détermine le volume, nous sommes toujours assurés, bien que le sens reste parresseux, que la couleur subsiste hors de nous et qu'il existe dans l'objet une saveur enveloppée que l'on pourrait discerner si cela était nécessaire. Au contraire, l'existence de l'espace n'entraîne pas, au moins directement, celle des sons et des parfums: ceux-ci n'ont de réalité que dans le temps. De sorte qu'il faut que ce soit une activité positive qui les discerne dans l'univers pour les appeler à l'être, et il faut en plus un acte de l'esprit pour en soutenir la réalité dans le temps, puisque le temps n'a pas d'existence objective et qu'il n'est lui-même que le flux par lequel s'épanche notre vie intérieure. On comprendra par là pourquoi le son, quelle que soit l'émotion qu'il produise en nous, est cependant plus libre et même en un sens plus représentatif que la couleur, et pourquoi, en même temps, le parfum, insaisissable et fugitif comme le son, enferme dans le trouble même

qu'il détermine un sens immédiat, éveille des images et des désirs dont on ne trouvera l'équivalent dans le goût que sous une forme brutale et fixée ou par l'artifice d'une représentation symbolique. C'est que le temps est le lieu naturel de la vie intérieure et que les états même qui portent en nous l'influence directe du milieu sur le corps tendent à prendre place aussitôt comme des fragments psychologiques dans l'histoire de notre devenir.

364. C'est parce qu'il est temporel que le parfum est fugitif par essence. Au contraire les parfums tenaces obsèdent et font mal comme s'ils prenaient dans notre vie une importance qui ne leur revient pas : plus qu'aucune autre sensation, la sensation olfactive atteste notre caractère corporel et borné. En tendant à s'implanter en nous d'une manière permanente, elle accapare et froisse toute la vie intérieure où l'élément stable est un acte pur de l'esprit ; et, si sa pérennité est figurée dans le monde matériel par la simultanéité des parties de l'étendue, n'oublions pas, d'abord, que l'étendue est entraînée elle-même dans le temps, ensuite, que, là où manque le point d'appui de l'étendue, la réalité psychique devient par nature momentanée et évanouissante. — Si le goût n'a pas au même degré un caractère fragile et fuyant, il atteint pourtant la vie organique profonde comme l'odorat ; mais c'est avec moins de désintéressement et c'est pour cela que les odeurs sont plus insupportables encore au malade que les saveurs. C'est que notre être physiologique appauvri et concentré dans la réparation de ses propres fonctions repousse cet appel trop chaud qui vient du cœur des choses, se referme sur soi et sent s'insinuer en lui, comme une blessure, cette vie plus forte qu'il ne peut assimiler et qui lui paraît étrangère.

365. Il faut donc que l'odeur soit en rapport avec la vie de la nature. Entre elle et nous s'exercent, par l'odorat, de mystérieuses influences, et, sans parler des grandes vagues odorantes qui enveloppent notre existence, la terre mouillée, les troupeaux, la forêt, l'air marin, on percevrait dans le seul végétal, qui figure une vie simplifiée et mise à notre portée, objet pour la nôtre et non terme de concurrence, la variété des odeurs fondamentales : la racine, le feuillage, la fleur et le fruit nous offrent sous une forme complexe et délicate les mêmes différences que l'on retrouve dans les parfums morts et trop violents des essences.

366. On peut reconnaître pourtant dans les odeurs quelques formes comparables aux saveurs simples. En nous souvenant d'isoler toujours l'élément odorant des éléments tactiles et sapides qui s'y mêlent, on distinguera d'abord l'âcreté de la suavité. Dans la première, il y a un divorce, dans l'autre une complaisance de l'objet et du moi: l'âcreté peut être agréable, car elle réveille et excite la sensibilité; elle brise la monotonie intérieure; elle nous donne conscience de la distinction de notre personnalité et des choses, accuse notre activité, qui devenue séparée et plus vive se trouve en même temps animée et piquée par un objet différent d'elle. La suavité, au contraire, peut avoir quelque chose de mou et de fondant où notre corps se sentira diminué, comme s'il s'abandonnait dans sa propre communication avec les choses. La fumée est âcre: le corps s'y dépouille, par une violence qu'on lui fait, d'éléments matériels destinés à demeurer cachés et incapables de trouver dans notre vie une disposition accueillante et préparée. En général, c'est parmi les fleurs que l'on trouvera la suavité des parfums, par exemple, dans la fleur de jasmin, car les fleurs versent naturellement dans l'air environnant l'essence la plus fine de l'être végétal, et elles trouvent dans notre organisme, au moment où il exprime sa nature la plus secrète dans une demi-spiritualisation des influences matérielles, un vase précieux pour recevoir cette essence et s'en laisser complaisamment pénétrer.

367. Si nous associons l'âcre au suave, nous avons l'odeur aromatique: il y subsiste de la suavité, mais elle est devenue forte et virile, et l'âcreté y prend de la douceur et du liant (laurier). Le contraire de l'aromatique est le fétide: c'est l'odeur des organismes qui se dissolvent, des marécages, de quelques plantes des chemins. Le fétide n'est pas désagréable par nature: il entre dans certains parfums chauds où se plaît une sensualité lasse et chercheuse; plus encore, il se mêle au parfum de certains mets, et il est intéressant d'y reconnaître comment la mort de la vie peut entrer dans une certaine convenance avec notre vie périssable et déjà périssante. Le fétide est mou et morbide, là où l'aromatique est tonique et salubre; il remonte parfois jusqu'à la suavité par une sorte d'excès: mais c'est une suavité qui s'est corrompue et extravasée. Ainsi l'aromatique et le fétide sont un affaiblissement de l'âcre et du suave. Mais en fait les odeurs vont toujours jusqu'à la vie: elles en ont la complexité et la richesse, et l'on trouve dans chacune d'elles une

association variée des éléments abstraits que nous venons de distinguer : on pourrait le vérifier par l'analyse des odeurs résineuses, de l'encens, des odeurs vireuses ou alliées.

368. En résumé le parfum voltige alors que le goût est enfermé dans les choses. Les choses disparaissent en nous pour que leur goût s'épanche ; l'odeur les laisse subsister ; c'est comme une sonorité intime de la chose qui viendrait se mêler à notre chair. — Et il est digne de remarque que l'air, qu'il est impossible d'atteindre par les sens, nommément par le toucher qui est le plus matériel de tous les sens, est le véhicule propre du son et de l'odeur, de sorte que, puisqu'il ne demeure rien en eux de la spatialité sensible, il ne faut pas s'étonner s'ils ne présentent au sujet qu'un devenir purement temporel.

5. LE TACT

369. Voici un sens qui paraît être le père de tous les autres. N'est-ce pas toujours par contact que le sujet doit entrer en relation avec les choses pour les connaître? Ne faut-il pas toujours qu'il y ait entre lui et elles une rencontre superficielle pour que nous puissions saisir le dehors, le faire nôtre en le distinguant pourtant de ce que nous sommes? Et ne doit-on pas considérer le tact comme merveilleusement apte à maintenir la conscience de nous-mêmes, et à y joindre certaines modifications que les influences extérieures produisent en elle? Si cette ambiguïté se réalise à la périphérie, notre corps portera la marque des agents physiques sans être troublé intérieurement par eux, sans recevoir au fond de lui-même des dispositions spécifiquement nouvelles. Ainsi le tact semble le type des sens externes. Et l'on fait souvent de l'œil un toucher subtil de l'onde lumineuse, de l'oreille un toucher subtil de l'onde sonore, du goût et de l'odorat un toucher subtil des corpuscules sapides et odorants. Pourtant, s'il en était ainsi, on comprendrait mal que ces ondes et ces corpuscules pussent perdre pour les sens qu'ils émeuvent leurs qualités proprement tactiles, au point qu'on fût contraint d'invoquer leur grossièreté après avoir parlé de leur subtilité, et de mettre en œuvre je ne sais quelle chimie obscure pour faire de la différence si nette des quatre premiers sensibles, des nuances si délicates qui séparent les différentes couleurs, les différents sons, les différents goûts, les différentes odeurs, d'obscurs et inintelligibles mélanges au fond desquels on pourrait toujours retrouver les mêmes éléments fondamentaux. Cette conception difficilement intelligible ne pourrait être soutenue qu'à cette double con-

dition, — d'abord que le sensible externe nous mit seulement en rapport avec l'espace externe par l'intermédiaire du mouvement, alors que ces sens ont pour objet la qualité et non l'espace ni le mouvement, bien que la qualité suppose l'espace et le mouvement, et les porte encore en elle comme des moyens plutôt que comme des éléments, — ensuite que les sensibles externes fussent présents aux frontières de notre corps, alors que la couleur et le son n'ont de réalité qu'au point de l'espace où nous les localisons (la couleur sur la surface et à une distance souvent très grande, le son dans le milieu aérien où vibre l'onde qui le porte), alors que le goût et l'odorat descendent déjà à l'intérieur de notre chair pour confondre avec elle cette essence matérielle qu'ils savent extraire de la nature.

370. On donne le nom de sens internes à ceux qui nous renseignent sur ce qui se passe à l'intérieur de notre corps: à ce titre le goût et l'odorat sont encore des sens externes. Pourtant ils nous intéressent plus profondément que le toucher parce qu'ils portent la connaissance des choses jusqu'à des régions plus secrètes de notre nature. Le tact tout entier, borné à cette limite précise et d'une minceur immatérielle qui sépare notre corps de l'univers, doit être défini plutôt comme un sens intermédiaire entre les sens externes et les sens internes que comme le type de tous les sens externes: on remarquera seulement que le goût et l'odorat sont internes dans leurs moyens et externes dans leur objet, tandis que le tact est externe à la fois dans l'objet et dans le moyen, mais porte l'objet jusqu'aux limites de l'intériorité où il le confond avec le moyen⁽¹⁾.

371. Ce qui caractérise d'abord le tact, c'est qu'il est un sens de l'espace, comme la vue et le goût. Mais il est un intermédiaire entre la vue et le goût. Tandis que la vue n'atteint que la surface extérieure des corps et que le goût va jusqu'à leur dedans qu'il mêle au dedans de notre corps, le tact, qui nous renseigne comme la vue sur la surface objective, met cette surface en rapport avec celle de

(1) Il n'en est pas ainsi dans la vue et dans l'audition. L'œil et l'oreille ne sont pas les moyens de la couleur et du son, mais bien la lumière et l'ébranlement. L'œil et l'oreille sont les antennes par lesquelles, quand ces moyens sont donnés, le sujet va chercher le sensible au point où il est situé. Le sujet se porte au devant de l'objet, comme il le reçoit en lui dans le goût et dans l'odorat.

notre organisme, et permet ainsi au moi d'exercer sur elle une sorte de main-mise, de se l'approprier et de la rendre charnelle. De là cette conséquence, c'est que l'œil n'exerce son action qu'à distance; autrement il ne serait pas le sens propre de l'extériorité; et quand l'objet se rapproche de l'œil avec excès, il perd de sa visibilité: au contraire, le tact suppose que l'objet et le corps sont accolés et que leur double surface se confond objectivement pour n'être distinguée que subjectivement. Inversement, le tact est comme un goût arrêté ou rejeté à la périphérie de notre corps; il n'en peut être autrement: il est le goût des surfaces, comme il était une vision faite chair.

372. Cependant la dialectique exige encore que nous expliquions la place et la nécessité dans le monde de ce cinquième sens. Si la vue est le sens de l'espace superficiel, et le goût le sens de l'espace intérieur, mais si l'un et l'autre ont encore pour objet les choses et non le corps, — encore est-il indispensable, pour que tous les éléments de l'univers soient distingués par les sens et dans l'expérience comme ils le sont dans la réalité et par l'intellect, que la limite qui sépare le corps du monde extérieur soit elle-même l'objet d'une détermination sensible originale. Tel est précisément le rôle du tact: et par là s'explique son caractère ambigu. Car, de même que la vue nous servait à distinguer les corps les uns des autres, le tact nous permet de distinguer tous les corps du nôtre, et c'est parce que notre corps garde une chaleur propre qui vient de la personnalité, c'est-à-dire de l'acte de propriété que nous exerçons sur lui, de ce que nous le sentons au lieu de le percevoir seulement, que le tact se distingue de la vue au lieu de faire double emploi avec elle. Et s'il est par un côté, parce qu'il nous fait connaître des choses, un intermédiaire entre la vue et le goût, il est, par son essence et son rôle dans l'univers sensible, un intermédiaire entre les sens externes et les sens internes, le sens par lequel nous distinguons le corps des choses, le sens de la périphérie vivante dans son contraste avec la périphérie matérielle, la borne des sens externes et véritablement le cinquième des cinq sens.

373. Le corps humain est à la fois un corps matériel parmi les autres, et qui peut être l'objet d'une connaissance objective, et le champ d'action de la conscience et du moi, un objet pour le sentiment. Autrement le moi ne pourrait pas s'insérer dans le monde,

imprimer aux choses son action et subir la leur : il n'y aurait en lui ni passivité ni limitation. Mais ce double caractère du corps nous permettra de rapprocher du moi les objets externes et de les distinguer du moi, grâce précisément à la configuration que le corps lui prête, par une extériorité sentie à la limite, et non plus perçue à distance ou fondue et mélangée avec notre substance.

374. De là deux conséquences : la première, c'est que le toucher n'est pas comme les autres sens borné à une région déterminée du corps ; il s'étend sur toute sa surface ; il rayonne sur la totalité de ce mince épiderme superficiel qui enferme la masse organique comme un vêtement vivant, mais le sépare exactement de tout ce qui n'est pas lui. Et l'on pourra sans doute fixer des zones sensibles plus délicates partout où l'habitude, l'utilité, la simple commodité, et par conséquent avant tout la mobilité plus grande de certaines parties du corps, auront multiplié et diversifié les rapports de l'épiderme et des objets. Mais les quatre autres sens sont au contraire localisés dans des organes restreints parce qu'ils marquent une relation spécialisée de l'univers et du corps, non la conscience de leurs limites : celle-ci ne peut être donnée que si elle est pleine et totale.

375. La deuxième conséquence, c'est que le tact est nécessairement un sens double. Il faut qu'il nous donne conscience à la fois de la périphérie organique et de la réalité externe qui s'y rejoint, et il faut que ces deux éléments restent pourtant distincts dans la sensation. C'est comme si l'étendue brute et morte était sensibilisée, mais du dehors et par l'agent qui l'effleure, non du dedans et par un principe propre ; et il faut que l'on reconnaisse dans la sensation à la fois la présence de notre corps, qui est doué d'une sensibilité naturelle, et de l'objet externe qui par lui reçoit une sensibilité momentanée et d'influence. Il y a là dans un même état une opposition particulièrement nette du sensible passif et du sensible actif. Mais le mot activité n'exprime rien de plus qu'une sorte de capacité interne de recevoir et d'éprouver la sensation dans des conditions externes appropriées : les physiologistes emploient le terme de sensibilité dans cette acception active, entendant bien qu'elle se réfère à un principe interne, mais auquel ils n'accordent pas un caractère de conscience et de spiritualité. Et les psychologues, ne retenant que ces deux attributs, refusent à la sensation sa propriété

immédiate et spécifique de localité, qu'elle ne recevrait selon eux que par une synthèse ou une projection inintelligibles.

376. Il y a homogénéité de nature entre la surface touchante et la surface touchée. Et ce n'est qu'au contact que le sujet prendra conscience de cette homogénéité: ce n'est qu'au contact que la périphérie organique cessera d'être un sensible en puissance pour devenir un sensible en acte. Ainsi le tact fait entrer la surface brute dans la sensation par l'intermédiaire de la surface vivante; mais cette surface elle-même ne devient un état de conscience que si la surface brute, en venant l'émouvoir, la fait agir et entrer avec elle dans un rapport de contraste. Par là se retrouve une fois de plus le caractère essentiel du tact, qui est le sens de la limite, de la limite entre notre vie organique et le monde.

377. On aurait tort de prétendre que cette dualité se retrouve dans tous les autres sens. On n'est conduit à une telle affirmation que par un raisonnement fondé sur une réduction inexacte de tous les sens au toucher; mais il suffit d'une observation élémentaire pour s'apercevoir que l'œil et l'oreille ne sont pas connus par la vision et par l'audition, qu'ils ne deviennent l'objet d'une sensation propre que lorsque l'excitation devient trop vive, et qu'alors ils ne se comportent pas comme l'organe d'un sens particulier, mais comme une région quelconque du corps qui se trouve blessée par un agent extérieur. En ce qui concerne l'odorat et le goût, malgré la pénétration et le mélange du sensible et du sens, il est facile de remarquer qu'il y a disparité entre la sensation qui nous révèle l'objet et celle qui nous révèle l'état de l'organe; et si l'on peut retrouver ici quelque homogénéité, elle est encore de nature tactile, puisqu'il faut assurément que l'objet, pour être senti, entre en rapport avec une sorte de toucher interne répandu dans les cavités où la sensation se produit; mais il n'y a certainement pas homogénéité dans la qualité propre de l'odorat et du goût entre ce qui sent et ce qui est senti: toute distinction de cette nature s'évanouit ici, et rien ne marque mieux l'opposition entre les sens du mélange et le sens de la limite.

378. Le toucher n'est pas encore le sens de la force, même objective; il faudrait pour cela qu'il nous donnât en même temps la résistance. Cependant, il est l'amorce de la résistance, et dans ce

qu'il nous donne de la réalité par la surface, il nous permet de la saisir et de la posséder d'une manière beaucoup plus pleine et plus parfaite qu'aucun autre sens. Il y a des raisons à cela : détaché du corps propre, l'objet de la vue garde toujours un caractère imaginaire et fantomatique ; nous distinguons difficilement par la vue les objets réels des illusions de l'œil, et la profondeur seule, qui n'est pas tant pour le regard une donnée qu'un moyen, nous permet de saisir dans une certaine mesure leur réalité en même temps que leur apparence. De même le goût et l'odorat, s'ils ne sont pas susceptibles d'illusion dans le corps même de la sensation qu'ils nous donnent, peuvent, précisément parce qu'ils ont affaire à un mélange, rester sans fondement objectif tout en étant subjectivement inattaquables. Au contraire, et malgré les hallucinations qui peuvent se produire dans l'état maladif, les données du tact paraissent beaucoup plus fortes et beaucoup plus sûres que les autres : c'est à elles que l'on fait appel comme instrument de vérification, et les images du rêve sont presque exclusivement visuelles et sonores.

379. Le tact maintient toujours une dualité entre l'objet et le corps, et pourtant il les accole l'un à l'autre. Il réalise entre eux une adhésion momentanée ; par là, il les rend identiques, sous le point de vue de la surface, et du même coup il les égalise dans l'échelle de l'être. Ainsi le toucher acquiert un privilège exceptionnel sur la vue et l'ouïe, qui ne nous offrent que des apparences éloignées et évanouissantes, sur l'odorat et le goût, qui, confondant l'objet avec notre chair, font qu'il paraît se perdre dans un simple état de l'organisme. Mais remarquons que le corps est de tous les objets du monde réel le seul dont le moi ne se puisse séparer, le seul qui ait pour lui un caractère permanent. Puisque l'objet est égalé au corps par le toucher, il va recevoir les mêmes déterminations : il paraîtra, avant même l'intervention de la résistance, à la fois plus solide et plus stable que l'image visuelle, qui reste toujours séparée du corps, que le goût et l'odeur, qui se perdent parmi ses états transitoires. Par le toucher, c'est l'élément stable de notre corps qui devient sensible, cet élément spatial qui forme le support permanent de tout le monde matériel ; il devient sensible au contact précisément de l'objet extérieur, de telle sorte que c'est dans son rapport avec l'univers où il prend place qu'il fait la preuve à la fois de sa réalité et de sa relativité ; il devient sensible par la surface, qui n'est pas seulement l'unique moyen de saisir la limite

et de faire coïncider l'objet et le corps, mais qui, comme on l'a fait remarquer dans la théorie de la vue, est le premier mode d'appréhension de l'espace, avant que la résistance permette d'imaginer la profondeur, comme l'ombre et l'éclairement permettaient de le faire par delà les données colorées.

380. La sensation tactile est pourtant transitoire comme les autres. Ce n'est que par une incidence momentanée qu'elle nous donne conscience à la fois de notre chair et du dehors. Mais la conscience de notre corps est inséparable du sens organique, se fond avec son inaliénable permanence. Et puisque l'objet extérieur est égalé à notre corps et identifié à sa périphérie, il revêt, même hors de la sensation, un caractère permanent comme lui. Ainsi est fondée l'objectivité du monde sensible. Et c'est pour cela que nous nous représentons nécessairement en termes tactiles toute réalité capable de subsister en dehors de la sensation présente.

381. Considéré du côté du corps, le toucher porte un caractère d'émotivité charnelle et de vie qui n'existe pas dans la vue, puisque l'œil ne devient sensible que dans une forme d'activité trop vive, et que la sensation alors est organique et non visuelle. Considéré du côté de l'objet, le contenu de la sensation tactile devra rester le même: mais l'inertie et la mort remplaceront l'émotion et la vie, faute de quoi les deux surfaces accolées ne pourraient être ni comparées, ni distinguées comme l'objet et le sujet. Or, cette vie permanente empruntée au moi, mais fixée et transformée en chose, c'est la réalité même que nous attribuons au monde matériel. Et le principe de cette réalité se trouve donc pour notre expérience dans la permanence du moi exprimée par le corps sensible.

382. Le tact est toujours un sens double, mais on entend ordinairement par double toucher un toucher qui s'applique au corps lui-même. Il est vain de distinguer ici un tact actif et un tact passif: l'activité et la passivité appartiennent à l'instrument de la sensation, non à la sensation même. Dans cette sensation on a affaire à deux surfaces accolées et distinctes, mais toutes les deux vivantes et sensibles, de telle sorte que le double toucher confirme encore la place occupée par notre corps dans l'ensemble des objets matériels, puisqu'il est pour le sens un objet comme les autres; mais le sens lui donne une place privilégiée, puisque par la réaction qu'il provoque,

homogène à l'action, il referme sur elle-même la sphère de notre spatialité organique, l'entoure d'une boucle sensible qui en fait un petit monde indépendant dans le grand, mais un monde tellement varié et vivant que la mobilité autonome de ses parties lui permet en même temps de s'explorer lui-même et de multiplier à l'infini les propres manifestations de sa vitalité.

383. La relativité de la sensation nous conduit à distinguer dans le tactile comme dans les autres sensibles une opposition fondamentale: c'est celle du rugueux et du poli. Si on se rappelle que le tact est essentiellement le sens de la surface, non pas de la surface objective et éloignée comme la vue, qui ne nous donne que des images, mais de la surface concrète et identifiée à la surface qui nous appartient, à la surface de notre corps, s'il est par conséquent le sens de la surface réelle, on peut prévoir qu'il la déterminera par des propriétés internes, et non pas, comme la vue, par un rapport extérieur soit avec le sujet qui voit, soit avec la lumière qui la révèle. Considérée en elle-même, la surface ne peut être qu'une ou différenciée; elle sera saisie soit dans une sorte de discontinuité hérissée, soit dans une douceur continue et fluente. Mais c'est la surface de notre peau qui est l'étalon, l'arbitre et le juge: elle n'est pourtant pas le modèle absolu du poli, car elle est un objet parmi les autres, et il peut arriver qu'hors de nous le poli possède une forme tellement serrée, délicate et finie, que notre peau, comme dans le marbre et l'ivoire, en reçoive une caresse précise et parfaite, tandis que le grain de la peau peut revêtir un aspect revêche pour une peau plus fine ou pour une région plus subtile de notre corps.

384. On a ici comme pour les autres sens une opposition dérivée et moins ferme que la précédente. En associant le rugueux et le poli on a le rude, qui n'est pas hérissé, qui demeure uni et sans différenciation, mais possède pour le toucher un certain caractère d'aridité et de sécheresse. Le contraire du rude est le gluant, qui est une sorte de poli effondré dans lequel l'adhésion de la surface touchante et de la surface touchée aboutit à une confusion irritante du sujet et de l'objet. ⁽¹⁾

(1) L'opposition du sec et de l'humide est une spécification de celle-ci.

385. Le toucher n'atteint la profondeur que s'il se joint au sens musculaire comme la vue ne dépasse la surface que par l'éclaircissement. Mais, tandis que la vue nous offrait un monde de représentations et d'images appliqué, il est vrai, sur le monde des choses, faute de quoi il y aurait deux espaces et deux mondes dont on ne pourrait ni comprendre ni vérifier la ressemblance, le toucher ne va au delà de la surface qu'avec la collaboration d'un autre sens, et, il est vrai, d'un sens intérieur par lequel le mouvement et la force seront révélés. Ainsi la profondeur même de l'espace, en donnant à la matière l'étoffe de sa réalité, exige jusque dans les sens, pour qu'elle soit perçue, l'intervention de ces modes tout à fait intimes d'appréhension dans lesquels l'objet et le sujet s'identifient.

386. Avec le toucher nous avons terminé le cycle des sens externes; mais nous sommes à la bordure des sens intérieurs. Et que ces sens soient cinq, cela s'accorde avec la dualité fondamentale de la donnée et de l'acte, de l'espace et du temps, mais redoublée par la distinction d'une matière nue et d'une matière organique et sensible par laquelle le moi s'insère dans le réel et fusionne avec lui, confirmée enfin et soulignée par un sens qui embrasse tous les autres, qui referme et scelle contre les choses mêmes leur activité dispersée. Et il est curieux de remarquer que l'organe le plus délicat de ce cinquième sens, qui est la main, présente lui aussi, par une sorte de réplique de tout le sensorium externe, quatre éléments de préhension dont la différenciation est assez peu élevée, mais qui ne parviennent à étreindre que par un pouce indépendant, capable à la fois de fournir un point d'appui à chacun d'eux et une ligature pour tous.

387. Ce qui nous frappe encore dans les sens externes, c'est que les deux premiers sont doubles, les deux suivants possèdent cette forme inférieure de la dualité qu'est la symétrie bilatérale, le dernier jouit de la dualité à la fois et de la symétrie que possède le corps pris dans sa totalité. Or, cette dualité est moins remarquable par la suppléance qu'elle permet d'un organe par son semblable que par le mariage qu'elle réalise des deux parties de notre corps. L'unicité du corps en ferait un absolu, une sorte d'îlot dans le monde de la relation. Le nombre deux a un caractère privilégié dans l'univers parce qu'il exprime l'idée de relation sous sa forme la plus immédiate, un appel de l'autre par l'un. Et comme l'autre est encore indéter-

miné, on peut dire que la dualité pose le rapport nécessaire du fini avec l'infini sous sa forme la plus élémentaire. Ce rapport se réalise pour la conscience par le temps qui arrache l'être à un terme donné et le porte vers un autre encore indéfini. Mais hors de ce rapport, le fini lui-même ne pourrait pas être conçu comme fini: il n'aurait point comme tel d'existence indépendante. Ainsi le corps témoigne à la fois de son caractère relatif par sa passivité sensible à l'égard du monde extérieur, et de son indépendance comme être sensible par sa dualité, qui fait qu'il soutient un rapport interne avec soi avant de soutenir un rapport avec les choses. Or, dans les sens de l'extériorité proprement dite (œil et oreille), notre indépendance comme être relatif se perdrait dans la passivité des impressions sans la dualité décisive des organes; dans les sens du mélange, cette dualité dégénère en symétrie, parce que le danger, sans être aboli, est conjuré, car la tonalité affective est assez forte pour que le sujet prenne conscience de lui-même en s'opposant aux données des deux premiers sens: dans les sens internes, au contraire, la conscience du moi s'élève jusqu'à une sorte d'absolu subjectif où la relativité n'est sentie que par la contradiction que trouve notre activité dans un monde extérieur déjà constitué (résistance). Enfin le toucher exprime ici encore son caractère limitatif entre les sens externes et les sens internes, puisqu'il porte la marque de la symétrie bilatérale du corps en gardant pourtant le même caractère de continuité que notre surface organique, et la même unité que la masse charnelle sous-jacente. ⁽¹⁾

(1) On pourrait continuer selon ces principes la distinction des organes simples et des organes doubles. Seront doubles les organes dans lesquels le sujet doit, en raison d'un rapport très étroit qu'il soutient avec le dehors, maintenir son autonomie par un procédé propre (poumons, organes de la génération); la dualité s'atténuera dans la symétrie, puis dans une différenciation moins régulière, à mesure que l'on passera à des parties chargées d'assumer une élaboration plus intime et proprement chimique du matériel de la vie. — La dualité du corps lui-même et la dualité du corps et des choses nous fournissent une illustration et jusqu'à un certain point le principe de la méthode que nous avons suivie dans la classification de sens externes et dans la détermination des différents types de sensation propres à chacun d'eux. Nous allons en trouver une suite nouvelle dans le tableau des sens internes et d'abord dans le rapport du sens tactile et du sens thermique.

II. *LES SENS INTERNES*

I. LE SENS THERMIQUE

388. On réserve souvent le nom de sens aux sens externes. Et de fait chacun d'eux est doué d'un organe différencié et a pour objet un aspect particulier du monde matériel. De plus, ils ont tous, quelle que soit l'activité déployée soit pour analyser leurs données, soit pour les accueillir, un caractère de passivité dans lequel notre moi reçoit l'impression directe des choses, au lieu de les retrouver par la déduction, ou de les saisir immédiatement dans sa propre nature. Au contraire, nous avons le sentiment immédiat de notre existence organique et l'unité du corps est toujours engagée dans les sensations internes, de sorte que la diversité des organes et des objets se perd ici dans l'unité de la conscience de soi; il y a plus: la réalité matérielle par laquelle le moi se borne et se définit demeure inséparable de notre personnalité totale. Nous avons affaire à un nouveau mode de connaissance dans lequel l'objet n'est plus distinct du moi qui sent, et c'est pour cela que les termes de conscience organique et de sentiment sont souvent préférés à celui de sens pour le qualifier.

389. La théorie de la matière comporte, au delà des formes primitives de l'espace et du temps, le mouvement qui les combine et la force qui explique le mouvement. L'espace et le temps ont une

telle simplicité conceptuelle qu'ils reçoivent immédiatement et en eux-mêmes un aspect sensible, non point, il est vrai, hors de tout rapport avec le sujet, c'est-à-dire avec le corps, mais hors du corps, avec la vue et l'ouïe, et dans une pénétration au sein du corps, avec l'odorat et le goût. Au contraire, le mouvement et la force, en vertu de leur essence plus complexe, ne peuvent être saisis qu'en nous, et bien qu'appartenant aussi aux choses, ne sont appréhendés objectivement que par un progrès du dedans au dehors au lieu d'être reçus et assimilés par un progrès du dehors au dedans. La raison en est facile à saisir : le concept du mouvement, d'abord, n'est possible que par un repère, et, pour que ce mouvement soit perçu, il faut que ce repère soit nous ; notre corps étant lui-même mobile, nous ne devons pas seulement apprécier sa mobilité comme chose et du dehors — ce qui le replacerait dans le monde de la relativité mécanique et lui ôterait tout privilège comme repère — nous devons encore la sentir du dedans et être capables par une intuition interne de la distinguer du repos. Il importe peu que notre corps soit entraîné sans participation de notre activité dans un mouvement objectif que les sens extérieurs nous permettront d'apprécier. La question est de savoir d'où provient l'idée même de mobilité, où sont placés le principe et le repère qui nous permettent d'introduire pour la première fois la mobilité dans le monde, d'interpréter les changements des apparences par le concept reconnu possible de la relativité de la position, enfin de donner à ce concept une valeur réelle et sensible dans la perception. Ce principe et ce repère, nous les trouvons dans la conscience du corps, puisque le corps est inséparable du moi, et que dans notre être intérieur aucune distinction ne peut être faite entre ce qui nous est donné et ce que nous sommes. La déduction du sens du mouvement aboutira donc à prouver qu'il existe nécessairement une conscience du mouvement pour qu'il y ait une perception du mouvement.

390. Il existe dans le corps et dans son mouvement un aspect par lequel ils sont des choses, et la connaissance que nous en prenons du dehors en tant que tels sera toujours extérieure et imparfaite. Mais c'est l'originalité essentielle du corps dans le monde de posséder dans la conscience une sorte de figuration psychologique, par laquelle notre moi spirituel reconnaît ses propres limitations et acquiert comme une âme de chair. Et notre corps ne nous appartient pas, il serait une chose et non pas notre chose, il ne serait pas nous-mêmes, si la connaissance que nous en avons se dis-

tinguait du moi comme s'en distingue la perception, si elle ne formait pas notre moi, si elle ne nous révélait pas le dedans du corps, sa réalité et sa présence, là où précisément la perception nous donne seulement son image. C'est par cette face interne de la vie que le sujet fait communier sa nature finie avec la pensée universelle.

391. Or, si le mouvement suppose pour être perçu un repère et si ce repère ne peut prendre un sens qu'en s'élevant à l'absolu, c'est-à-dire en devenant un sujet, un centre de relativité pour l'univers entier, il reste que la distinction du mouvement et du repos doit être faite par le sens interne pour que le monde extérieur puisse la recevoir. Et il la recevra d'autant plus aisément que le corps n'est pas seulement senti, mais qu'il est aussi perçu, de telle sorte qu'il devient aussitôt une chose parmi les choses, peut leur servir de répondant et entrer avec elles dans un système de relations continu.

392. Le corps tout entier se prête d'autant mieux à devenir l'organe primitif de la sensation du mouvement que ses parties sont mobiles les unes par rapport aux autres. Cela permet à la relativité de s'introduire jusque dans le repère qui la mesure; cela permet au corps de demeurer une pièce du monde matériel et d'être assujéti aux mêmes lois: chacune de ses parties pouvant tour à tour être mobile ou rester fixe, aucune ne jouit d'un autre privilège que de la conscience immédiate de son état.

393. Puisque le mouvement ne peut être appréhendé, au moins dans le principe, que par un sens interne, il en sera ainsi à plus forte raison de la force. Car la force est la raison interne du mouvement; nous savons déjà qu'elle ne peut être saisie par les sens extérieurs; si, dans le temps, nous pouvons percevoir les changements de position d'un corps une fois que ses frontières ont été fixées, il est impossible d'atteindre de l'extérieur le principe interne des corps, ce qu'ils doivent garder de spiritualité pour être, et aussi pour vivre de cette vie matérielle que le mouvement figure. Mais si le mouvement lie dans le phénomène l'espace au temps, la force exprime l'intimité du mouvement, elle est la causalité cachée qui rend possible cette liaison, elle introduit le concret dans le monde matériel, elle est l'essence matérielle des êtres finis: le principe de l'existence des corps s'iden-

tifie dans la force avec le principe de leurs changements. Par conséquent, l'être ne peut jamais saisir la force hors de lui ; il ne la saisira aussi que dans la mesure où il se confond avec elle, c'est-à-dire où il l'exerce. Et la force pourra être définie par la dégradation de la vie spirituelle, qui devient impersonnelle et anonyme dès qu'elle est considérée dans les bornes que notre corps matériel lui impose, mais qui par là aussi permet à notre activité d'entrer dans des rapports homogènes de comparaison, de mesure et d'influence avec tous les êtres finis et donnés. Il est remarquable que, comme la force ne peut être représentée que par le mouvement qui est son effet, le sens de l'effort sera aussi inséparable du sens musculaire, qui n'en peut être dissocié qu'abstraitement ; et, comme la force situe notre vie dans le monde matériel, elle trouvera immédiatement son répondant dans la résistance, qui est une force figée et morte.

394. Tous les sens internes peuvent être définis par leurs rapports avec la force, comme les sens externes l'ont été par leurs rapports avec la vue ; le temps domine la vie intérieure des êtres finis, comme l'espace domine notre représentation de l'univers extérieur. Mais il y a deux autres sens internes dans lesquels le sujet se replie profondément sur lui-même au lieu de tendre vers le dehors, comme dans la conscience du mouvement et de l'effort. Ils sont à ces deux sens ce que l'odorat et le goût étaient à la vue et à l'ouïe. C'est le sens organique, qui est le sens de notre spatialité affective, des mouvements cachés et profonds qui s'accomplissent à l'intérieur de notre chair, et le sens sexuel, qui est comme un pôle de la vie, où la représentation se disperse dans un rythme affectif intense, où l'individu reçoit son émotion la plus fondamentale et la plus forte, semblable à un effort devenu passif, répandu et fondu dans notre substance, et doublement dépendante du temps par son intermittence et par l'être futur qu'elle appelle à la vie obscurément.

395. Cependant, avant le mouvement et l'effort, avant le sens organique et le sexe, il faut faire une place à part au sens thermique qui est une forme de toucher intérieure, affective et temporelle. Il est solidaire du toucher et s'exerce en général par le toucher ; mais il a un caractère moins matériel, et il suffit, pour qu'il entre en jeu, que la vague thermique nous soit apportée par le fluide environnant ; son objet propre est aérien : il n'a pas la consistance des surfaces sensibles, et, puisque la chaleur est encore une propriété géné-

rale des choses, mais par laquelle se réalisent un rapprochement et un équilibre entre leur état et celui du moi, il faudra qu'il s'exerce surtout par le toucher, qui est le sens de la limite; et c'est par lui qu'il recevra sa forme la plus vive, sinon la plus délicate. De là ces trois conséquences: d'abord, que le sens thermique s'apparente aux sens de l'ouïe et de l'odorat plutôt qu'aux sens de la vue et du goût, ensuite, et puisque le toucher est le seul sens qui unit tout en les distinguant notre corps aux autres corps, que le sens thermique est le répondant temporel du sens spatial du toucher, enfin et par ce caractère même, qu'un tel répondant ne peut appartenir qu'à la catégorie des sens internes, faute de quoi le toucher ne pourrait développer par lui son aspect proprement organique, selon une modalité originale, et de manière à former, en demeurant inséparable de l'influence externe, le principe d'une nouvelle gamme affective et temporelle. Le sens thermique est encore un toucher où l'action du milieu se conserve, mais qui s'est ouvert sur le dedans du corps: le rapport de l'extérieur au moi, amorcé à la surface de la peau, y vient aboutir à une émotion purement organique, et par lui notre vie matérielle obtient dans un état interne une conscience de son équilibre physique avec l'univers.

396. Il ne peut être question d'analyser ici la nature physique de la chaleur; elle n'a pas d'originalité conceptuelle si on y reconnaît seulement un mouvement du milieu comme dans la vague sonore et la vague olfactive. Mais nous devons chercher quelle est sa place et sa signification dans le monde: l'une et l'autre doivent être impliquées dans la sensation même, faute de quoi la chaleur en tant que telle ne posséderait aucune originalité. Or, la chaleur n'est pas chaude parce qu'elle est vibrante, mais parce qu'elle est une vibration qui pique ou qui caresse notre chair, qui au delà de la peau donne à l'organisme la conscience d'une adaptation plus ou moins parfaite au milieu dans lequel il baigne, soit que l'équilibre produise un état d'indifférence, soit que le flux de la vie trouve dans le flux qu'il traverse une inertie à surmonter ou une trépidation à soutenir.

397. Ainsi la chaleur comme le tangible ne se forme que de l'association du corps propre et de l'extérieur. Mais les autres sensibles, grâce aussi à un rapport original entre le sujet et l'objet, parviennent à représenter un élément intégrant soit de la nature, soit du moi, puisque la nature et le moi appartiennent également à l'expérience, doivent en même temps être et être perçus et

sont solidaires dans tous leurs états. Le sens thermique, au contraire, parce qu'il est, comme le tact, un sens de la limite, doit comme lui nous faire percevoir en même temps l'objet et le sujet, ce que ne fait aucun autre sens, nous permettre à la fois de saisir leur harmonie ou leur opposition et de les distinguer en les rapprochant. Entendons bien qu'il s'agit encore d'une influence passive du dehors sur le dedans, car il faut pénétrer plus profondément en nous pour saisir le principe de l'activité: le progrès s'effectue comme dans les sens externes du monde vers le corps, mais la fonction même du sens des limites nous oblige à le dédoubler lui-même, à ne maintenir dans les sens externes que le sens de la limite superficielle et géométrique, à placer au contraire parmi les sens internes son aspect concave, le sens de la limite et de l'influence physiques; et, puisqu'il ne s'agit ici que d'une influence extérieure exercée au contact par les objets ou par le milieu, la réaction interne qui crée la sensation thermique se sépare des actions qui ont leur source dans le moi, bien que celles-ci achèvent de trouver dans la résistance du corps un principe dynamique et une détermination de la distinction entre la surface qui touche et la surface touchée.

398. Le toucher ne peut pas s'exercer hors du sens thermique. Mais on remarquera que, bien que chacune de ces sensations soit double, la sensation tactile appelle pourtant notre regard sur l'aspect représentatif de la surface objective, tandis que la sensation thermique le tourne vers le retentissement que l'action du milieu provoque dans le corps: c'est la manière dont cette action est accueillie, sa portée émotive que la sensation de chaleur enregistre dans la conscience. Par son caractère de limite, la chaleur puise pourtant son origine hors de nous; malgré tout, elle porte si bien le signe d'un état du corps que c'est, de toutes les sensations, celle qui paraît la plus irrémédiablement subjective; et, bien que l'organe du sens soit encore intéressé dans la formation des autres sensibles et que l'on puisse soutenir qu'en dehors de l'œil ou de l'oreille il n'y aurait ni couleur ni son, pourtant les sensibles ainsi formés prennent place aussitôt et avec facilité dans un monde perçu, et qui par sa face perceptive exprime précisément la relativité mutuelle de ses parties. L'odorat et le goût sont associés plus intimement à notre corps parce que ces deux sens ont pour objet le mélange; mais le sensible étant un et la détermination qu'il réalise portant sur le monde, on les range justement dans la série des sens externes: au contraire le sens

de la limite réciproque permet la distinction des deux termes qui entrent en relation par lui, et le terme intérieur acquiert comme tel une indépendance véritable.

399. Ceci ne veut pas dire que le sens thermique ne nous conduise pas à une connaissance originale de l'univers matériel. Ce qui est vrai, comme on le montrera, de tous les sens internes, doit être vrai, à plus forte raison, du sens de la limite et de l'équilibre. Comment s'exercerait-il s'il n'y avait au moins quelque homogénéité entre le milieu et nous? Aussi peut-on parler d'une température du corps comme on parle de la température de l'air. Et il faudrait que ces deux températures fussent égales pour que l'équilibre fût réalisé, si notre corps n'était pas agissant et vivant, s'il ne devait pas à cet égard encore maintenir son individualité dans le monde, s'affirmer comme un centre, un principe d'unité.

400. Il n'y a pas d'organe thermique localisé, pas plus qu'il n'y a d'organe tactile. Dans ces deux sens, le corps tout entier entre en jeu par sa masse et par sa périphérie: au contraire, dans les sens externes, les organes se spécialisent comme des instruments, parce que le corps entier n'a plus besoin de s'engager quand il s'agit de connaître les choses et non le moi. ⁽¹⁾

401. La peau subit l'influence immédiate de l'air environnant; c'est pour le sujet une surface extérieure: elle porte le toucher, mais non le sens thermique, et rien ne prouve mieux qu'il faut le classer parmi les sens internes. La sensation de chaleur s'amorce sans

(1) On ne nie pas par là l'existence de corpuscules tactiles et thermiques diversement répartis. Notre théorie s'appuie précisément sur leur présence dans toutes les régions de l'organisme pour considérer ces deux sens comme n'étant pas spécialisés, et, s'ils sont plus nombreux dans certaines parties, c'est par des actions locales et des habitudes prises qui ont augmenté en ces points la sensibilité générale. On allègue parfois que les sens externes se sont formés par des différenciations graduelles du même genre; mais, sans parler de l'obscurité du problème des origines, il est évident que, par destination, les sens externes expriment un point de vue sur l'horizon objectif, qu'ils doivent par suite incarner dans un organe isolé leur nature propre, qui est d'être un repère pour la perception, que les sens de la limite, au contraire, impliquent nécessairement dans le corps une sensibilité de la périphérie tout entière.

doute à la surface de la peau; mais tant qu'elle ne va pas au delà elle se confond avec la sensation tactile: il semble alors que l'organe se hérisse ou se fond. Mais la chaleur proprement dite est déterminée par l'état interne de notre corps; même à la surface elle varie selon l'état de fièvre, et quand nous touchons une surface pleine, il faut encore que la sensation pénètre jusqu'aux organes internes pour que la chaleur soit sentie. De fait, la chaleur consiste surtout dans la réaction qui se produit quand la tension physique du milieu se confronte avec notre propre tension; et c'est pour cela que les organes les plus profonds de la vie, le cerveau, le cœur, les poumons, l'appareil digestif, éprouvent par elle un sentiment d'équilibre, de ralentissement, d'accélération, de suffocation. C'est dans les accidents extrêmes que l'on saisit la sensation de chaleur avec le plus de netteté: et les températures moyennes ne sont pas senties. C'est qu'en effet la chaleur nous est portée par le milieu aérien et nous ne sommes jamais affranchis ni de la chaleur, ni de ce milieu: il est donc nécessaire que, dans de justes conditions d'équilibre, aucune sensation troublante ne puisse naître, bien que la vie soit naturellement montée à un ton plus haut que celui de la matière où elle baigne. De plus, le milieu aérien n'est pas par lui-même l'objet du toucher, précisément parce que la sensation serait inutile et encombrante, de sorte qu'il ne fera naître la sensation thermique que lorsque le corps devra être averti de s'y complaire ou de s'en défendre. Au contraire, dans le contact des objets isolés une sensation thermique se produit toujours, non seulement parce que la sensation tactile lui sert de véhicule, mais surtout parce que, la sensation étant particulière et non plus générale, l'indifférence pure devient un repère: mais cette indifférence pure n'est qu'une limite qui n'est jamais atteinte; elle se produit par une distraction volontaire: les besoins de l'analyse, une conscience éveillée y discernent vite des différences délicates. Enfin les corps voisins peuvent toujours être distingués les uns des autres par ce sens, précisément parce qu'en présence du milieu aérien où ils baignent chacun d'eux a réagi d'une manière originale⁽¹⁾. Mais nous avons essayé dans cette analyse

(1) Inversement le sens tactile perçoit les objets particuliers et non le milieu, et ce n'est pas tant à cause de l'habitude ou de la disproportion entre l'organisme et le fluide aérien (qui pour cette raison porte les sensibles temporels plutôt que les sensibles spatiaux) que parce que le tact, face externe du sens de la limite, est, comme les autres sens externes, un point de vue

comme dans celle des couleurs de déterminer les propriétés sensibles fondamentales, essentielles, naturelles de la matière parce qu'elles sont le principe de toutes les propriétés spéciales et accidentelles.

402. La chaleur est avant tout la sensation du milieu aérien ou des objets en tant qu'ils sont influencés par ce milieu. La vue, le goût, le toucher ont pour matière un espace déterminé; l'ouïe, l'odorat et le sens thermique, un espace indéterminé. Ici on ne peut plus tracer les frontières de la sensation; bien que l'espace la conditionne et la supporte, il n'en est pas la matière; la sensation elle-même se répand aussitôt dans la durée. L'air est le champ de la vie; il unit et sépare les êtres par une fluidité non perçue et où les translations des solides s'effectuent avec aisance. Pour percevoir l'air comme un objet, il faut qu'il acquière l'apparence d'une surface qui arrête notre action, celle du regard comme celle du toucher: en franchissant une nappe colorée, nous avons l'impression qu'elle résiste. Les masses transparentes de l'air se fixent à l'horizon dans une surface précise et délicate. Mais par l'air nous obtenons une communication avec la vie interne des choses, avec leurs vibrations dans le son, avec leur essence secrète dans le parfum; l'air n'est plus qu'un véhicule qui nous permet d'atteindre dans un progrès de notre sensibilité non pas l'image, cette fois, mais l'intimité du réel. Le son exprimait une altération mécanique de la matière, l'odeur plongeait jusqu'à la vie. Pour comprendre le rôle de la chaleur, il suffit d'imaginer que le milieu aérien ne peut pas être simplement un instrument de transmission, qu'il exerce lui aussi une action sur le sujet, qu'il doit être perçu comme une réalité. Or, celle-ci ne peut pas recevoir un caractère géométrique, car la géométrie suppose une distinction des parties qui ne peut pas exister dans le milieu même où nous vivons; elle ne peut pas être chimique, ce qui implique aussi une individualisation spécifique des corps qui est étrangère à ce milieu: et il ne sera perçu comme tel que s'il est profondément altéré. Il reste qu'elle soit physique, et elle l'est nécessairement si l'on pense qu'un tel milieu ne peut nous influencer que par son état de tension, par le rapport de sa vibration

sur les choses, et qu'il doit retenir du réel son rapport actuel avec l'activité plutôt que son influence générale sur le corps. Mais que le mouvement des éléments aériens oppose à notre corps une résistance inégalement répartie, le toucher retrouvera en ce qui concerne le milieu même l'emploi de sa subtilité analytique.

avec le rythme élémentaire de la vie organique. Ainsi la vibration thermique se distingue de la vibration sonore, qui appartient au corps et non au milieu qui la transmet, qui, lorsqu'elle détermine seulement le milieu, lui ôte encore son caractère de milieu pour en faire un objet; en revanche, elle s'apparente à cet état de légèreté ou de suffocation que produisent les différences de pression et qu'il est inutile de rattacher à un sens spécial, car le sens organique suffit à les représenter tant par leur confusion et leur haute couleur affective que parce que le rapport qu'elles soutiennent avec le milieu s'évanouit en elles au profit de la conscience de l'état corporel. ⁽¹⁾

(1) Cette dernière remarque, ainsi que celle que nous ferons plus tard sur le sens de l'orientation, nous permet de mesurer la portée exacte de nos distinctions. Il y a dans la vie une richesse indivisée qui s'exprime pour le sujet fini sous la forme de la continuité. Mais l'analyse brise cette continuité: elle introduit en elle des repères qui doivent avoir la fermeté des principes, mais autour desquels on retrouve toujours l'infinie richesse, toute l'abondance touffue du réel. C'est ainsi que la distinction fondamentale des actes et des données et celle de l'espace et du temps dominent toute notre analyse. Elles pénètrent du jour le plus lumineux l'étude des concepts fondamentaux de la matière et des différentes catégories de sensibles. Cependant, il est plus aisé de ramener à des tables schématiques les concepts que les sensations: si celles-ci sont relativement aisées à classer, quand il s'agit des sens externes, qui n'atteignent jamais qu'une partie du réel et où la sensation illustre presque immédiatement le concept, il n'en est plus ainsi dans les sens internes; ici nous avons affaire à nous-mêmes et à l'unité de la vie: en chacun d'eux nous devons la retrouver tout entière. Et puisque, dans les sens externes, les qualités différentes s'imbriquent déjà les unes dans les autres, ici à plus forte raison devons-nous distinguer des courants qui se pénètrent, plutôt que des perspectives qui s'opposent. Le sens thermique est le sens de la limite considérée dans sa face interne, et il faut que les sens internes, par lui, expriment encore leur attache avec le dehors, comme les sens externes expriment par le toucher leur attache avec l'organisme. Mais nous convenons volontiers que le sens thermique proprement dit exprime cette liaison interne du corps et du milieu d'une manière un peu étroite et abstraite, que les sensations liées à la pression atmosphérique et à la légèreté de l'air appartiennent au même groupe: le sens de la chaleur n'est qu'une espèce que nous adoptons comme le titre d'un genre plus étendu. Nous convenons encore qu'il est difficile dans la pratique de distinguer avec exactitude ce qui appartient à ce genre et ce qui appartient au sens organique, ce qui nous révèle l'état propre du corps, plutôt que la liaison de l'état du corps avec le milieu. Cependant, cette distinction est inévitable dans les principes et doit être maintenue: il appartient à l'analyse psychologique de la réaliser avec délicatesse.

403. Une autre raison déjà indiquée, mais qu'il faut exprimer dans toute sa force, et qui confirmera l'introduction du sens thermique dans les sens internes, c'est non seulement qu'il n'a pas d'organe spécialisé, comme les sens externes, parce qu'il est lié à la conscience du corps tout entier, c'est encore, et si l'on voulait insister sur l'objectivité de sa matière, qu'il ne détermine pas comme ceux-ci un objet particulier, puisque prenant le milieu qui nous environne dans sa plénitude, il nous renseigne sur la relation soutenue par ce milieu tout entier avec l'unité de notre organisme, très différent en cela du toucher qui, bien que répandu à la périphérie de la peau, discerne seulement les objets qui ont un rapport immédiat avec notre activité.

404. La chaleur physique, c'est le milieu où plonge notre vie matérielle, considéré dans son état vibrant. Il faut que ce milieu participe dans une certaine mesure à notre propre vie pour être perçu et pour devenir le champ où nos fonctions s'exercent. Tandis que la chaleur heurte la peau, qu'elle la resserre, la dilate, la gerce ou la brûle, elle ne prend une originalité sensitive qu'au dessous de celle-ci et quand elle contribue à consolider ou à détruire notre propre équilibre physique. Aussi les fonctions organiques y sont-elles intéressées, car il faut que nous produisions un effort soit pour récupérer ce que l'influence du froid risque de nous faire perdre, soit pour détendre la tonalité de la vie interne, quand la chaleur du milieu menace de gagner sur elle. Le sens de la chaleur doit donc être rattaché comme tous les sens internes au sens de l'effort: sans lui il ne pourrait pas être représenté. L'air entoure la peau comme un vêtement, ou mieux, comme un fluide qui rend le mouvement possible. La chaleur associe notre vie à l'état physique de ce milieu; et son action qui naît à la surface nous pénètre graduellement jusqu'à ce que l'individu à la fin vienne s'y confronter avec ses fonctions, avec la puissance propre de son effort. La vie se laisse influencer par l'état physique du milieu où elle baigne; mais elle manifeste son originalité par ses réactions. Et cette parenté de la chaleur et de l'effort est si évidente que le caractère agréable de la température se mesure précisément par la qualité de l'effort: les uns, plus forts et plus hardis, éprouveront une joie saine dans les réactions vigoureuses que produit l'organisme pendant les grands froids; d'autres, plus délicats et plus lents, seront sensibles surtout aux caresses de la chaleur, et les détentes nécessaires de l'organisme

quand la chaleur brûle et suffoque les premiers leur seront douces et naturelles.

405. Mais on a tort de ne juger de la chaleur que par le contact de la peau avec les objets isolés: il y a là un effet de surprise et de contraste qui obscurcit la sensation et dont on voit les suites dans la confusion qui s'opère entre les températures très hautes et les températures très basses. L'effort n'est pas intervenu, la réaction ne s'est pas produite. Ces sensations peuvent être considérées plutôt comme des sensations affectives, correspondant à des troubles déterminés dans les parties extérieures du corps, que comme des sensations thermiques originales: elles amorcent celles-ci; elles ne se confondent pas avec elles.

406. L'opposition fondamentale dans le sens thermique est celle du chaud et du froid, et ce que nous venons de dire montre assez que, si le froid n'est dans le milieu que négation et déficience, il exprime dans le sujet une résistance et une lutte, tandis que la chaleur, où paraît s'alimenter le foyer même de la vie, doit donner à celle-ci plus de facilité. Mais l'excès dans le froid nous retire la vie et ne laisse en son lieu qu'une matière inerte. Dans l'excès de chaleur, au contraire, la chair d'abord flattée sera fondue, puis brûlée jusqu'à ce qu'elle perde son indépendance et sa matérialité. Ainsi le froid laisse persister la matière en lui ôtant la vie et jusqu'à ce dernier reste de vie qu'est la pourriture. La chaleur au contraire abolit la matière: elle n'abandonne qu'une cendre fine et pure; elle absorbe dans le milieu aérien les lourdeurs de la chair; elle ne fait pas disparaître la vie: elle est une victoire de la vie ardente sur la matière. — Entre le chaud et le froid nous placerons le tiède, qui est le chaud encore, mais adouci et amolli, et le contraire du tiède, qui est le frais, plus près du froid, mais semblable à un froid spiritualisé, à un froid que la chaleur aurait touché, non pas pour s'y mêler, mais pour en faire une caresse sans rien ôter de son essence. Ces différences proviennent moins du sens interne lui-même que de son rapport avec le milieu: à cet égard elles sont aussi nettes que les distinctions entre les sensibles des autres sens; vues du dedans, les sensations thermiques ont, comme les autres sensations internes, un caractère d'unité sérielle; on veut confirmer cette unité en considérant hors de nous les variations d'une même source d'énergie physique: mais l'identité de l'agent

physique persiste sous les autres sensibles et n'altère pas leur hétérogénéité spécifique.

407. Le sens thermique est sans doute le répondant interne du toucher; mais il demeure en lui une qualité par laquelle il se rapporte au premier des sens externes et apparaît comme un écho interne de la vue. Le propre de la vue, c'est de ne saisir que l'éclairement. Et la vue est le type des sens objectifs, parce que la source de l'éclairement est extérieure à la fois à la surface éclairée et au sujet qui perçoit l'éclairement. Or, la chaleur, c'est la chair de l'éclairement, par elle l'éclairement rayonne à l'intérieur de notre substance. Les éclaircissements sans chaleur restent extérieurs à notre vie profonde: ils luisent, mais ne touchent pas, et la chaleur sans la clarté émeut notre corps d'un trouble sans objet et sans principe. Mais unissez la chaleur et la lumière et vous tenez dans le monde physique le symbole de l'intelligence devenue amour.

408. La vue et l'ouïe consistent dans des rapports mathématiques: la vue est le sens de la géométrie; l'ouïe a pour objet des suites arithmétiques. Le goût et l'odorat, qui sont les sens du mélange, ont une portée chimique. Le toucher et le sens thermique sont des sens physiques, mais le toucher va à une géométrie réalisée et devenue concrète, le sens thermique au contraire atteint l'état physique propre du milieu; par lui on remonte jusqu'au principe qui produit l'éclairement, on lui donne une intériorité et une vie qui sont comparables aux nôtres, au moins dans la mesure où il existe une communauté de nature entre les choses et nous. Mais on ne saisit ce principe qu'une fois répandu dans le milieu de la vie, et par ce principe ce milieu devient lui-même une source de vie, de telle sorte, puisqu'on y baigne, qu'on le saisit en s'en laissant pénétrer. A la lisière des sens externes, le sens thermique n'appartient à la perception intérieure que parce que l'effort seul peut donner à un état physique un caractère personnel et subjectif. En même temps la passivité statique des rapports mathématiques, la passivité vécue des mélanges chimiques le cèdent ici à un état mixte dans lequel le sujet atteint l'objet mathématique par un acte (toucher), ou reçoit l'objet en lui, sans le corrompre en s'y combinant (chaleur). Le physique réalise le mathématique et donne la clef qui rend intelligibles les états chimiques. C'est notre personnalité qui la fournit, et

il est vrai, au moment où elle affleure dans ce monde physique qu'elle est chargée d'expliquer.

409. Ce que le sens thermique garde encore de passivité et d'émotivité profonde permet de voir pourquoi il a surtout de l'affinité, parmi les sens internes, pour ceux que traversent les vagues les plus secrètes de notre vie corporelle, le sens organique et le sens sexuel. Il forme une sorte de milieu entre l'odorat et le goût d'une part, le sens organique et le sexe d'autre part. Et, bien qu'il ait son principe propre dans les sens de l'effort et du mouvement, c'est le toucher, c'est-à-dire l'autre limite, qui forme le milieu véritable entre ces deux sens et les plus représentatifs des sens externes, qui sont la vue et l'ouïe.

410. Ce n'est pas par hasard que l'ouïe, l'odorat et le sens thermique sont des sens aériens. Par ce caractère précisément et parce que l'air n'est pas perçu, ils justifient leur épanouissement dans le temps, tout en gardant avec l'espace les attaches qui les matérialisent. L'espace thermique est présent, mais aussi vague pour le sens que l'espace olfactif et l'espace sonore.

2. LE SENS DU MOUVEMENT

411. Composé dans son objet, puisque le mouvement résulte de l'association de l'espace et du temps, le sens du mouvement est simple dans son principe, car c'est lui précisément qui réalise l'union de ces deux termes. L'idée de mouvement introduit à la fois la relativité et la phénoménalité dans le monde : mais le sens du mouvement donne une réalité à cette idée, l'appelle du possible à l'être. Il faut, pour que le mouvement soit perçu, d'une part, que nous puissions nous représenter dans des temps différents un même objet en des points différents de l'espace ; il faut d'autre part que nous puissions reconnaître l'identité de l'objet à tous les instants du parcours et créer ce parcours, c'est-à-dire joindre à la variété des positions l'identité de l'esprit.

412. Ces différents caractères impliquent la subjectivité essentielle du sens du mouvement. Tout d'abord le mouvement est déjà par soi un phénomène réel ; il ne peut y prétendre qu'à condition que, par quelque biais, la représentation, au lieu de se distinguer du sujet, se confonde avec lui. C'est pour cette raison que le mouvement paraît jouir d'une existence plus ferme, plus objective que les autres sensibles, et qu'on veut même que ces sensibles soient soutenus par lui, quand on ne pense pas qu'ils peuvent s'y réduire. Le mouvement ne peut être un phénomène réel qu'à condition d'une part de se produire dans le corps, puisque le mouvement est un phénomène matériel et que le corps est précisément cette portion de matière qui est associée au moi et dans laquelle ses bornes s'expriment, d'autre part d'être saisi dans le corps par conscience directe ou par sentiment : il per-

draît autrement soit sa matérialité, soit ce caractère achevé et concret qui en fait le fondement de la réalité des corps. Si l'existence primitive et essentielle est spirituelle, il ne faut pas s'étonner que la matière ne parvienne à la dignité de l'existence relative qu'à l'intérieur de cette région de l'espace qui est associée par privilège à notre esprit et reçoit sa lumière directement et du dedans, au lieu de la recevoir projectivement et par reflet.

413. La permanence de l'objet à travers sa translation doit être perçue inévitablement pour que le mouvement soit possible: dès qu'elle est reconnue, les variations de temps et de lieu paraissent extérieures et accidentelles; et c'est parce qu'elles n'altèrent pas l'essence qu'elles produisent la phénoménalité en s'associant. Or, dans l'expérience objective, cette permanence est toujours abstraite et irréelle; on la conjecture, on ne la saisit pas. Nul élément du monde réel ne peut être soustrait au devenir. Et, dans la théorie du mouvement, la seule permanence que l'on avait pu retenir était grossière et illusoire: elle était un symbole de la véritable; elle n'était fondée que sur le caractère approximatif de notre connaissance, sur une distinction entre les variables lents et les variables fugitifs. Si on considère notre corps comme une chose, il est aussi dans un état de renouvellement incessant; mais si on considère la conscience interne du corps, voici cette chose qui devient nôtre, qui participe à l'identité de la pensée, qui acquiert une évolution continue, qui ne cesse point d'être, qui nous est toujours présente, dont les variations n'altèrent pas plus la permanence qu'en changeant d'objet l'intelligence ne perd sa simplicité. Mon corps ne m'appartient que par le lien éternellement présent qui unit mon être spirituel à une région déterminée de la matière, et y fait apparaître, à mi-chemin entre l'acte intellectuel et la passivité pure, la passivité éclairée du sentiment. Dans le sens du mouvement, la conscience de l'identité du corps est fournie par des sensations organiques reliées à l'identité de l'acte de la pensée: les représentations de l'espace et du temps gardent un caractère abstrait et ne diffèrent pas de ce qu'elles étaient dans la perception du monde extérieur.

414. Le problème est donc de montrer comment cette identité se joint au changement pour donner la conscience du mouvement. Ici encore gardons les principes: il n'y a jamais d'identité dans les faits, dans les données, dans le sensible proprement dit. Les sensa-

tions organiques ont toujours un caractère variable; mais elles ne nous quittent pas; et puisque l'acte de la pensée est caractéristique du moi, qu'il possède une permanence essentielle, ces sensations à travers leurs variations participent à cette permanence même: mais de quelle manière? Les sensations organiques considérées en elles-mêmes sont fugitives: il ne faut pas espérer trouver en elles rien qui demeure. Cependant le moi n'est pas seulement un acte, il est encore un acte fini; et il ne peut avoir conscience de ses limites qu'en s'unissant par un lien de propriété au devenir changeant de notre organisme. Or, cette union est primitive et essentielle, et c'est pour cela que, de tous les corps réels, notre corps est le seul qui, malgré son insertion sans condition dans le devenir universel, conserve cependant pour le moi et sous le point de vue de la pensée une permanence fondamentale: cette permanence ne réside que dans le lien privilégié qui unit à l'acte de notre pensée une portion privilégiée du devenir.

415. Cependant, le devenir organique n'est pas encore le devenir mécanique. On ne peut passer de l'un à l'autre que parce que notre corps s'unit au monde extérieur et y prend place. Il faut aussi que par le dedans nous acquérions une conscience de l'espace corporel et de ses rapports avec l'espace matériel. Tant que nous n'avons pas dépassé la simple conscience du corps, le mouvement n'est point encore impliqué dans la notion qu'elle nous fournit. Il faut connaître le corps pour savoir qu'il se meut. Et, si nous étudions pourtant le sens organique après le sens du mouvement, ce n'est pas seulement parce que le sens du mouvement est comme un squelette que le sens de la chair recouvre et absorbe; c'est encore parce que notre marche nous a portés du dehors au dedans et que dans le mouvement nous nous rapprochons par degrés du sens de l'intériorité et de l'acte du sujet, mais que, n'en étant encore qu'au passage, nous devons garder un étroit contact avec les sens de la limite. Dans l'ordre des principes, c'est l'effort que l'on étudierait d'abord: tous les sens internes se grouperaient autour de lui et le sens du mouvement serait dérivé. Le caractère même de notre méthode nous a fait remonter graduellement ici du monde des données à celui des actes.

416. L'immobilité et le mouvement sont l'objet réciproque d'un même sens: on les perçoit l'un par l'autre. C'est pour cela que la

conscience organique, si elle ne nous donne pas le mouvement, ne nous donne pas non plus le repos. Elle comprend en elle, comme on le montrera, du mouvement et du repos. La condition primitive qui rend le mouvement possible, c'est la permanence du mobile: elle est irréalisable objectivement et pour l'observation. Elle se réalise dans notre corps parce qu'il est seul rattaché du dedans à la pensée, parce qu'il a la conscience de soi.

417. La représentation de l'espace est antérieure à tous les sensibles; elle les fonde; elle n'est pas fondée en eux. La conscience ne peut pas rayonner sur notre corps sans que nous nous le représentions comme étendu et comme occupant une place déterminée dans l'espace total. On doit montrer comment l'intensité et l'extension s'associent; mais elles ne peuvent pas être isolées; on ne passe pas de l'une à l'autre. Le sens organique nous donne une conscience appropriée de cet espace intérieur: on la considère comme vague parce qu'on voudrait lui prêter des fonctions qui sont remplies par les autres sens, la perception des limites précises qui appartient au toucher, ou celle des surfaces qui appartient à la vue.

418. Mais peut-on percevoir l'espace intérieur sans percevoir le lieu? S'il est vrai que le lieu d'un corps est toujours relatif, il ne sera perçu que par une comparaison objective entre notre corps et les autres corps; et si cette relativité n'est qu'un aspect de l'universelle mobilité, c'est aussi par le sens du mouvement que nous percevrons le lieu. Mais l'essentiel dans l'appréciation du mouvement n'est pas de posséder un mobile permanent: c'est de pouvoir fixer un repère. Or, à cet égard, le corps propre jouit d'un deuxième privilège; car il n'est pas seulement mobile comme les autres corps et par rapport à eux, si on le considère objectivement et dans sa totalité; mais il est encore composé de parties susceptibles de mouvements variés les unes par rapport aux autres, de telle sorte que chacune d'elles peut être tour à tour le terme comparé et le terme de comparaison. Cette réciprocité à l'intérieur d'un objet possédant la conscience de soi donnera au repère choisi un privilège qui lui conférera une valeur absolue.

419. Que dire si, dans l'organisation même du corps, ce repère est fixé si clairement au point de vue anatomique et physiologique que son rôle éclate aussitôt aux yeux de l'observateur

comme aux regards de la conscience? Ces repères sont les articulations, et les positions relatives des jointures et des muscles sont aussi nombreuses et variées que les mouvements possibles dans les membres sont subtils et délicats. Les articulations sont les pivots des mouvements, et il est inévitable de considérer un pivot, quel que soit le mouvement indépendant qu'il peut recevoir pour son compte, comme le repère fixe par rapport auquel il faut apprécier tout le mouvement qui s'appuie sur lui.

420. Si l'on admet que les parties les plus lointaines d'un membre sont reliées par des filaments tendineux ou musculaires au pivot sur lequel il se meut, il suit que la sensation articulaire ne porte pas sur le centre ou le nœud du mouvement pivotant, ce qui serait absurde, puisque ce centre n'est qu'idéal, mais sur tous les organes qui s'y rejoignent. Il ne faut pas confondre le mouvement articulé avec la contraction: c'est ce qu'ont fait en général ceux qui ont ramené les sensations de mouvement aux sensations musculaires. Et de fait le mouvement articulé se produit toujours par la contraction; mais il faut distinguer avec soin la contraction proprement dite de la translation. La contraction implique toujours une force qui se déploie et une résistance qui est vaincue. Elle soutient avec le mouvement un rapport de principe à conséquence. Elle est la base de la sensation d'effort, non de la sensation de mouvement.

421. Mais reste-t-il encore quelque chose de senti dans le mouvement quand on soustrait la contraction? Il reste la sensation même de mouvement. Remarquons d'abord que celle-ci est beaucoup plus grêle, beaucoup moins pleine que la sensation musculaire et que l'effort. Elle n'a par elle-même ni richesse intérieure, ni contenu affectif, ni tension. Elle a un caractère géométrique. C'est une continuité de positions dans le même organe, inséparable de la continuité du flux qui la parcourt. A son égard le mouvement passif, celui que je fais accomplir à votre bras en le déplaçant, ne diffère pas du mouvement actif, de celui que mon bras accomplit sous l'impulsion de ma volonté. Or, cette identité fondamentale impliquée nécessairement dans la notion de sensation de mouvement est méconnue ou altérée par la plupart de ceux qui essaient de réduire cette sensation à la contraction ou à l'effort.

422. Mais si la sensation de mouvement consiste essentiellement dans la connaissance que nous prenons de l'oscillation d'un membre autour d'un pivot, on comprend comment elle peut nous donner à la fois l'unité du parcours et la variété des positions. D'abord, toutes les parties associées dans le même mouvement s'attachent au pivot et reçoivent des modifications simultanées et relatives dès que le mouvement est introduit. Ensuite, le changement de chacune d'elles est caractéristique; il dépend de la place anatomique qu'elle occupe à l'égard du pivot. L'une d'elles ne peut donc recevoir une modification quelconque sans que toutes les autres reçoivent des modifications plus grandes ou plus petites, fixées d'avance par leur situation et leur rôle physiologique.

423. Il y a plus: le pivot par lui-même ne nous donne pas une sensation d'immobilité. L'immobilité n'a de sens que comme un répondant du mouvement: elle n'est rien de plus qu'un repère. Et c'est dans le mouvement que nous devons prendre conscience de ce caractère. Tous les éléments mobiles du corps définissent leur mouvement par rapport à une extrémité fixe, et, comme ils sont sensibles dans toute leur étendue, on comprend comment l'ampleur décroissante de leur translation depuis leur sommet jusqu'à leur base nous permet de saisir en même temps l'immobilité du pivot et la variation de position des organes qui s'appuient sur lui.

424. Pour retourner à la théorie classique, on objectera que la sensation de ces éléments qui se déplacent est inséparable de la sensation musculaire, ce qui est vrai, et qu'elle se confond avec la sensation de contraction, ce qui est faux. Les éléments qui sont l'objet du mouvement sont à la fois musculaires et tendineux: nous avons déjà remarqué que la sensation du corps propre enveloppe la sensation d'un espace organique sans surface et sans limite. Mais cet espace est vague, et même il ne se réalise qu'au moment où les différents éléments qui le remplissent définissent leurs situations réciproques. Ils ne peuvent le faire que par le mouvement. Par le mouvement ils se distinguent les uns des autres, ils acquièrent une indépendance relative: chacun d'eux conquiert une situation à la fois originale et variable. Mais nous trouvons ici une illustration remarquable de la théorie que nous avons exposée dans la déduction du mouvement, et d'après laquelle l'espace relatif introduit par le mouvement vient

remplir et définir l'espace absolu pour le faire entrer dans notre expérience. La conscience du mouvement consiste donc dans la connaissance de la place relative qu'occupent les muscles et les tendons, lorsqu'un de nos membres se déplace autour d'un pivot: on peut prétendre que cette connaissance est abstraite, mais elle s'appuie sur la conscience organique des parties du corps, bien qu'elle n'en retienne que cette indépendance mutuelle et cette variété des situations qui, manifestées par le mouvement, nous permettent encore de prendre conscience de celui-ci.

425. Le mouvement que nous connaissons ainsi reste nôtre; il ne se sépare pas de la conscience du corps; il a donc cet avantage d'être un mouvement vrai et non une apparence, de nous fournir un mobile permanent et le repère en même temps que la variation. Mais, comme il ne retient rien de plus qu'une différence mutuelle de position dans les parties, il pourra recouvrir les mouvements externes et entrer en composition avec eux. C'est une autre manière de les saisir, et de fait elle seule est primitive et réelle: toutes les autres la supposent et n'ont de sens que par elle. Si le sens du mouvement n'était pas séparable de la contraction et de l'effort, il faudrait ici encore passer de l'intensif à l'extensif, et l'on ne pourrait pas associer nos mouvements aux mouvements externes, en raison du défaut d'homogénéité.

426. Rien de plus aisé à comprendre maintenant que la conscience des mouvements d'ensemble de notre corps. Si le corps était rigide, il ne pourrait ni se mouvoir, ni prendre conscience de ses mouvements. Et la conscience du déplacement du corps n'est que la conscience du déplacement successif de ses différentes parties autour des articulations essentielles de la nuque, des épaules, des coudes, des poignets, du bassin, des genoux, des chevilles. Nous connaissons du dedans le mouvement du corps hors de tout repère extérieur par la suite de ses mouvements partiels, et il n'existe un sens du mouvement que parce que notre corps est articulé.

427. Cependant, on a insisté surtout jusqu'ici sur l'aspect extérieur et spatial de la sensation de mouvement. Or, le mouvement se développe aussi dans le temps, et il joint l'espace au temps dans l'unité du parcours. Et on ne peut supposer que

le sujet puisse faire une distinction entre les différentes positions d'un organe et continuer à se l'attribuer, à maintenir sur lui la marque permanente de la propriété, que s'il introduit sa propre unité dans le changement de lieu, en donnant une réalité au concept de mouvement, en le créant parce qu'il le vit. Entendons bien pourtant que dans le sens du mouvement dont il s'agit ici aucune force productrice n'est engagée: le mouvement passif est perçu de la même manière que le mouvement volontaire; notre moi n'en porte pas moins nécessairement son unité propre dans le parcours des positions qui lui sont données; non pas qu'elles soient données avant le parcours; mais il suffit pour que le mouvement soit connu que le sujet sache qu'il les lie; il faut qu'il se sente l'auteur conscient de la liaison psychologique, et il n'est pas nécessaire qu'il se sente le père physique de l'action.

428. Tous les mouvements que nous pouvons observer dans le monde physique sont connus par leurs rapports avec les mouvements du corps. Tout d'abord, ce corps, qui est seul doué de mouvements propres et conscients, est aussi un corps matériel qui soutient des relations définies avec tous les autres. Or, le mouvement que nous attribuons à tous les autres corps est évalué en fonction du corps propre pris comme repère. Selon qu'il est immobile ou que la conscience nous informe infailliblement de la réalité de son mouvement, les corps extérieurs, dont la position est relative à celle du corps propre, recevront des variations cinématiques proportionnées. Par là l'espace et le mouvement objectifs viendront se lier avec l'espace et le mouvement intérieurs, et, par l'identité qui se produira entre l'objet et le sujet il faudra que l'apparence objective convienne avec la réalité et s'élève jusqu'à sa hauteur.

429. Les mouvements du corps propre sont indispensables pour saisir l'ampleur de l'étendue matérielle; car l'espace est le lieu de toutes les simultanités: le corps reste l'étalon de la mesure; toute mesure s'exprime par une proportion avec le corps: de là la nécessité, pour connaître l'étendue, des mouvements de nos organes, par dessus tout des organes de l'espace, de l'œil, de la langue et de la main. Ces mouvements impliquent sans doute dans l'espace comme dans notre corps une troisième dimension; mais leur rôle est moins de nous la faire connaître par privilège que de composer

l'espace extérieur avec une unité empruntée à l'espace organique qui est immédiatement senti et réalisé.

430. Cependant, chaque objet considéré à part devient irrésistiblement un centre d'existence indépendant, et de fait objectivement notre corps ne jouit d'aucun privilège sur les autres corps matériels. Ainsi se trouve fondée l'universelle relativité de l'univers mécanique, la possibilité que nous avons de choisir n'importe quel corps comme repère, afin d'apprécier par rapport à lui le mouvement de tous les autres. Cette possibilité n'est pourtant que conceptuelle, et nous ne pouvons donner une valeur sensible au mouvement d'un objet qu'à condition de l'associer à un mouvement organique, et de telle manière que celui-ci nous apparaisse comme passif, soit guidé par l'objet et non par nous. Le toucher, qui est le sens de la limite, joue ici un rôle remarquable; il associe temporairement la surface de notre corps à celle de l'objet mobile, et si la main se laisse entraîner sans résistance l'objet participe immédiatement à ce même mouvement dont nous éprouvons simultanément la réalité dans cet organe. Mais l'œil nous fournit le même avantage, puisqu'on peut distinguer en lui un mouvement actif dans lequel l'objet perçu se renouvelle pour l'observateur, et un mouvement demi-passif, dans lequel l'observateur, sans perdre de vue le même objet, se laisse solliciter par lui et apprécie sa variation réelle par la variation sentie dans l'organe de la vision.

431. Les remarques précédentes suffisent à montrer que notre corps, si on le prend objectivement, peut être considéré dans son rapport avec d'autres corps comme animé d'un mouvement de translation, même quand nous n'avons aucun moyen sensible de percevoir ce mouvement ni d'être assurés de sa réalité.

432. Le mouvement recevra, sous le point de vue de l'espace, des variations d'ampleur, sous le point de vue du temps, des variations de durée, sous le point de vue de leur union, des variations de vitesse. Mais la sensation de mouvement a le même caractère d'unité que toutes les autres sensations: et c'est parce qu'elle porte dans le parcours l'identité active de l'esprit qu'elle introduit aussi dans le monde extérieur la phénoménalité réelle.

3. LE SENS DE L'EFFORT

433. Le sens de l'effort en psychologie est aussi discrédité par les empiristes que la notion de force dans la science. Pourtant, si la force peut être niée facilement parce qu'on ne constate dans la nature objective que des mouvements, si la force a un caractère d'intériorité qui échappe à l'observation, si on ne peut la conclure que par un raisonnement, — raisonnement nécessaire, il est vrai, et fondé à la fois sur la causalité du mouvement et sur certains caractères inscrits dans les équations, et qui expriment dans l'effet le signe irréductible du principe qui les produit, — on ne peut contester aussi facilement la réalité immédiate de l'effort. Il reste qu'on essaiera de le ruiner en lui ôtant son caractère distinctif, qui est d'être la conscience d'une activité matérielle en exercice, d'une force organique qui se déploie: le nom même de l'effort n'est pas en faveur auprès des empiristes, et en tout cas ils tentent assez péniblement de montrer qu'il n'y a rien de plus en lui que des sensations de mouvement accompli, ce qui nous interdit de concevoir comment l'effort peut nous apparaître comme le père du mouvement, ou des sensations de résistance passive, qui, ainsi isolées, demeurent inintelligibles tant qu'on nie l'existence d'un répondant interne qui les fonde. Or, l'effort n'est pas sans relations avec le mouvement et la résistance: il produit le premier et nous prenons conscience de la résistance et de l'effort à la fois parce que la force ne s'éprouve que sur un obstacle, et que rien ne résiste que par la limite qu'il oppose à l'effort.

434. La difficulté rencontrée par les empiristes à dégager le caractère original de l'effort conduit leurs adversaires à opposer

l'effort aux autres sens, à admettre que le moi est une sorte de réservoir spirituel de la force dont la volonté ouvrirait les écluses; l'effort ne serait rien de plus que la conscience du déploiement dans nos muscles d'un courant dont on pourrait dans une certaine mesure régler l'impétuosité et le débit. Cette doctrine a l'avantage de maintenir la priorité de la force par rapport au mouvement. Elle marque bien aussi dans la force le caractère d'activité et de principe qui lui donne une place à part dans le système des concepts naturels. Mais la force est alors identifiée à la vie spirituelle: elle n'est pas distinguée de la volonté, alors que la force est une détermination propre de la matière et ne se rencontre qu'en elle. Ainsi on pose et on prétend résoudre par un simple rapprochement le problème de la communication entre l'esprit et la matière, et on ne peut le faire, comme il arrive en effet, qu'en donnant à l'activité spirituelle un caractère essentiellement matériel, ou par une démarche inverse, en oubliant les propriétés originales de la matière jusqu'à en faire un simple canal où passe la force devenue semblable à un fluide aérien, grâce à une métaphore que rend nécessaire la manière implacable dont les images matérielles s'imposent à nous.

435. Or, il suffit, semble-t-il, pour montrer que le sentiment de l'effort ne réside pas dans la conscience d'un épanchement efférent, de remarquer qu'il subsiste, alors même que la volonté fait défaut, quand un mouvement violent ou une tension déterminée sont imposés du dehors à notre organisme. Si, par exemple, nous sommes contraints de replier un membre en vertu d'une influence étrangère et au delà d'une certaine limite, nous avons le sentiment d'un effort local qui n'est que la contre-partie du mouvement local et passif dans le membre intéressé. On prétend, sans doute, que l'action externe provoque une réaction appropriée de notre corps, et que celle-ci part nécessairement du centre, bien qu'elle aboutisse à la périphérie; et nous savons que, dans l'organisme, comme dans tout l'univers, il existe une liaison de forces telle, que celles-ci se trouvent intéressées de proche en proche jusqu'à un nœud déterminé que l'on considère comme leur origine, quoiqu'on puisse toujours le dépasser: les centres nerveux forment un nœud de ce genre, mais ils jouent le rôle de transformateurs, et on peut chercher dans des processus afférents l'origine plus lointaine du courant qui les traverse et le mode de liaison qui unit notre corps aux choses. Dans tous les cas,

la force que nous expérimentons dans l'effort est celle qui s'exerce dans le muscle où elle trouve une résistance: c'est dans ce muscle que la force est située; c'est lui qui forme le point d'interférence de la matière étendue et de l'activité temporelle, le lieu d'insertion de la force dans l'espace. Que l'on ne se laisse point duper par les préjugés qui tendent à concentrer d'abord toute notre vie psychologique dans une sorte de point intensif dont on ne peut fixer ni la situation, ni la nature, pour la projeter ensuite dans un espace construit grâce à des procédés artificiels et difficiles. L'espace est la forme primitive de l'existence matérielle, et l'effort est immédiatement perçu dans le lieu où il s'exerce comme la couleur sur la surface qu'elle revêt.

436. Si l'effort peut être involontaire, s'il est toujours situé dans le muscle qui le supporte, il faut aussi qu'il se révèle à nous par un processus afférent comme tous les autres sensibles. Cependant, il ne se confond pas avec le mouvement, puisqu'il le détermine; il a par rapport à lui une incontestable priorité; il faut donc en chercher l'objet dans les moyens et les conditions du mouvement plutôt que dans le mouvement même. Et ce qui le prouve c'est que, lorsque le mouvement est arrêté par une résistance extérieure, nous sentons croître l'effort qui tend à le produire en surmontant cette résistance. Or, la condition du mouvement, c'est l'état de contraction ou de tension du muscle; et le sentiment de l'effort consiste précisément dans la conscience de cet état. Seulement on distingue mal en général le mouvement de la contraction, et de fait ces deux termes sont tellement impliqués qu'on ne peut les considérer à part l'un de l'autre; mais il en est de même d'une manière générale pour la translation et la force. Il n'y a de force qu'au regard d'un mouvement réel ou possible, effectué ou arrêté, et le mouvement lui-même n'est qu'une passivité morte, c'est-à-dire une simple possibilité, jusqu'à ce que la force en l'engendrant lui donne un principe spirituel, le fonde dans son parcours temporel ⁽¹⁾. Or, le mot contraction représente à notre esprit le mouvement du muscle en même temps que la tension fibril-

(1) Ainsi le mouvement et la force considérés isolément sont tous les deux des possibles qui sont réalisés l'un par l'autre. Le mouvement est une idée géométrique dont la force fait un phénomène observable et physique. La force est une virtualité agissante, mais qui ne peut agir sans s'incarner dans le mouvement.

laire proprement dite. Malgré leur simultanéité, nous demandons qu'on les sépare. La tension est un état que l'on ne peut pas observer objectivement autrement que par ses effets; les lois même de l'association des idées nous conduiront à confondre avec un fil tendu un fil auquel on aura pu donner par un autre procédé une direction rectiligne. Au contraire, la tension peut revêtir une valeur propre et inaliénable si elle est éprouvée du dedans. Et le sentiment qui nous la fait connaître est précisément le sentiment de l'effort.

437. Le mouvement paraît être à la fois l'origine et l'effet de la contraction. Il en paraît l'origine pour deux raisons: d'abord parce que nous ne remarquons la contraction que quand l'effort est déjà assez considérable, de telle sorte que le mouvement semble toujours avoir commencé avant que l'impression d'effort nous parvienne; ensuite parce que, dès que le mouvement est commencé, il se produit une répartition nouvelle des forces organiques et un changement de l'état des muscles qui y correspond. Mais ces deux observations prouvent qu'il y a simultanéité entre le mouvement et la force; le mouvement n'est rien de plus que le développement dans l'espace de la force enfermée dans le muscle contracté. Aussi la force se disperse-t-elle à mesure que le mouvement se produit. Mais aucun mouvement n'est possible sans un changement qualitatif d'état soit dans le muscle, soit dans le tendon, et c'est la connaissance que nous en prenons, jointe comme un principe intensif au mouvement qui se développe dans la durée et à la résistance externe et spatiale, qui nous donne le sentiment de l'effort.

438. Le sentiment de l'effort ainsi conçu correspond bien aux conditions que l'on doit exiger de la perception de la force: car la force appartient au monde matériel, et pourtant elle ne peut être connue que d'une manière interne, dans l'identité de l'objet et du sujet et par conscience. Elle doit correspondre, par suite, à un état de notre corps et non à un état du moi spirituel. Et cet état est la tension, puisque la tension ne peut être représentée que dans la matière étendue, mais exprime précisément un mode interne de l'étendue qui rend possibles certaines mouvements d'une ampleur et d'une vitesse déterminées. Par là nous comprenons comment la force s'insère dans la matière et pourquoi elle diffère à la fois du mouvement et de l'acte de la volonté.

439. Mais qu'est-ce que la tension et comment un muscle passe-t-il de l'état de relâchement à l'état de tension? On ramène souvent la tension à une suite de mouvements moléculaires, et il est incontestable qu'il existe des mouvements de ce genre qui se confondent avec elle parce qu'ils naissent dès qu'elle se produit. Mais la tension elle-même, prise dans son caractère de nudité, ne se reconnaît ni à un raccourcissement, ni à un gonflement de l'organe: extérieurement, on l'apprécie par la dureté, qui est le répondant objectif de la force, et par l'élasticité, qui fait qu'un corps qui cède sous l'influence d'une traction ou d'une pression réintègre son état primitif, dès que cette influence cesse de s'exercer. Or, la dureté et l'élasticité physiques, inséparables mécaniquement d'une certaine disposition réciproque et de certains mouvements réels ou possibles qui s'effectuent ou qui s'amorcent dans les éléments des corps, ont un aspect intérieur qui les fait ce qu'elles sont et qui possède un caractère dynamique: c'est la consistance et la tension. Si on laisse de côté la consistance qui s'épuise dans la liaison statique des parties sans répandre ses effets au dehors, on peut dire que la tension exprime sous une forme ramassée la capacité de mouvement que le corps renferme, et que c'est parce qu'au regard du mouvement elle n'est que virtualité et possibilité qu'elle ne peut être saisie qu'au dedans par la conscience de sa tonalité. Cependant, elle ne peut pas être disjointe de l'espace et du mouvement dans lesquels elle va s'exprimer et s'exprime déjà: aussi n'est-elle pas sans relations avec l'ampleur de ce mouvement, avec le volume des muscles que ce mouvement doit ébranler. L'effort consiste dans la tension de la chair, comme le son consistait dans une vibration de l'air, le parfum dans un effluve de ce milieu, la température dans son équilibre avec nous. Mais la tension n'est pas une propriété inhérente à la chair; elle peut s'en détacher, bien qu'elle l'anime; elle n'a de valeur et de sens que par rapport au processus mécanique qu'elle va produire dans l'espace; elle est le principe vivant et spirituel de ce processus; elle l'accompagne ou plutôt le précède, et varie comme lui, sans qu'on puisse imaginer une seule altération sur la face intérieure ou extérieure qui ne puisse être observée sur l'autre dans une suite de correspondances. Dès qu'on observe son action, c'est que le mouvement a commencé, et, quand le mouvement ne se produit pas, c'est qu'il est retenu, et alors il se répand sans doute en ondulations imperceptibles. Inséparablement lié à l'espace et au mouvement, mais temporel par essence, l'effort ne se

répand pourtant dans le temps que lorsque le mouvement se produit; suspendu en quelque sorte à l'origine du mouvement, il exprime dans un raccourci spirituel le devenir temporel où il est prêt à couler, comme la tension qui le figure retient dans le présent le mouvement qui la déploie dans l'étendue.

440. On demande pourtant comment un muscle passe du relâchement à la tension. Il n'y a là rien de propre à notre organisme, et tous les corps qui sont en mouvement éprouveraient un sentiment d'effort, s'ils étaient doués de conscience: l'effort n'est rien de plus que l'intériorité du mouvement. Cependant, une distinction s'impose: le corps, s'il était animé dans sa totalité d'un mouvement unique, ne nous permettrait d'éprouver ni une impression de mouvement, ni une impression d'effort. Il n'y a de sens du mouvement qu'en ce qui concerne le mouvement articulé. Et ce n'est aussi qu'en ce qui concerne cette forme du mouvement que nous éprouverons la sensation d'effort: jusque-là nous ne serions rien de plus qu'une chose. Mais le mouvement articulé détache une partie de notre corps de toutes les autres. Il isole aussi la force qui le produit et nous permet de la saisir comme indépendante du moi, bien que liée à lui: un muscle se contracte sous l'influence des forces qui agissent sur lui, et ces forces nous paraissent appartenir à notre moi et constituer le fond de notre volonté lorsqu'elles s'écoulent de toutes les parties du corps propre. C'est ce qui donne au phénomène un aspect efférent, mais en réalité ces forces ne se répandent pas du cerveau ou de l'esprit dans le corps; elles affluent vers le muscle de toutes les régions du corps, qui se trouvent ainsi appauvries à son profit; et elles peuvent, il est vrai, y accourir en passant par ces transformateurs que sont les centres nerveux. Mais le sentiment de l'effort reste le même lorsque la tension est d'origine externe⁽¹⁾, et quant à déterminer si notre moi spirituel peut produire l'effort organique à son gré et en un instant de son choix, c'est là un problème plus général que le problème de l'effort, qui comprend toutes les relations de la conscience et de l'action matérielle, et dont la solution est im-

(1) Quand la force agissante est d'origine externe, tous les rapports sont renversés. Mais le sentiment de l'effort subsiste, parce que les deux termes conjoints de la force et de la résistance sont encore présents, bien qu'il faille les lire dans un sens opposé.

pliquée dans la théorie du temps, de son origine et de son essence. L'esprit cependant peut être prisonnier à son tour de cette même matière qu'il laisse derrière lui comme un poids mort.

441. En tout cas, on voit sans peine comment le corps entier, détaché de la partie, ainsi que dans le mouvement articulé, peut, après s'être attribué ce mouvement, s'attribuer aussi le principe qui le produit. Il suffira de remarquer qu'une force, non point constante, il est vrai, mais oscillant entre certaines limites, subsiste toujours soit dans notre organisme total, soit dans chacun de ses éléments; cette force est inséparable de certains mouvements élémentaires qui se réalisent ou qui vont être réalisés; elle peut tomber assez bas sans s'annihiler autrement que par la mort où les parties perdent leur indépendance relative; elle peut se tendre à l'extrême, sans dépasser un certain niveau au delà duquel le corps humain deviendrait un instrument trop fragile pour lui livrer passage. Il n'y a pas plus à chercher l'origine de la force que celle de l'étendue ou de la durée; mais la force réalise le mouvement et individualise la durée; il y a une variation dynamique incessante et mutuelle de toutes les parties du corps et de l'univers, et, si on peut fixer une constante, ce n'est pas à l'intérieur d'une région déterminée de la matière, mais à l'intérieur d'un cycle clos de transformations. Il en est de la force comme de la pensée: elle s'insinue comme elle dans la matière selon qu'elle y trouve des chemins plus ou moins aisés: elle est partout présente comme elle, et, comme la pensée fonde du moins la réalité quand elle ne va pas jusqu'à la conscience de soi, la force soutient l'universelle mobilité quand elle ne va pas jusqu'à tel mouvement effectué ou effectivement retenu ⁽¹⁾.

442. Nous savons que la force ne peut être appréciée que par la résistance qu'elle surmonte. La résistance est une force fixée et morte; elle ne permet pas seulement de mesurer la force agissante: elle lui donne la réalité. La résistance ne relie pas seulement la force

(1) Ce n'est pas d'ailleurs dans l'espace, mais dans le temps qu'il faudrait chercher un réservoir de la force. Et le temps, comme on le sait, lui fournit plutôt un chemin pour s'écouler qu'un substratum véritable. De telle sorte qu'il ne faut pas être surpris pourtant si c'est dans l'espace, dans ses découpures, dans la mobilité réelle ou possible de ses parties, que nous opérons la répartition de toutes les forces individualisées.

interne, qui est propre à l'être, aux forces objectives; elle actualise d'une manière positive et concrète la liaison de la force et de la matière, parce qu'elle offre à la force dans la matière un objet d'application extérieur à elle et pourtant de la même nature. De fait, la tension n'est rien de plus dans le muscle que l'union de la force et de la résistance. Aucun mouvement ne peut être réalisé sans que la résistance de l'inertie soit vaincue. Et inversement, il suffit que la résistance s'oppose à l'effort dans le muscle sans que le mouvement se réalise pour que la force soit éprouvée, d'autant plus grande que la résistance elle-même a plus d'intensité⁽¹⁾.

443. Cependant, nous savons que notre corps participe à la fois à la vie et à l'existence matérielle; il est en même temps un agent et une chose. Et c'est pour cela que le corps fournit un premier terme de résistance à la force qui le traverse. Il y a une inertie propre des muscles. Cependant, cette inertie n'est pas appréciée du dehors et par l'observation, elle est appréciée du dedans et par conscience dans le même état qui nous révèle la force qui agit sur elle.

444. Quant aux forces extérieures, qui sont objectives par essence, elles ne peuvent être appréciées que comme résistances, jusqu'au moment où nous leur attribuons une indépendance et une personnalité comparables à celles du moi. Mais toute force entre en relation avec sa résistance par le contact. Et le sens du toucher retrouvera ici son caractère privilégié. En lui-même, le toucher ne dépasse pas la surface qui forme la limite de notre corps et des choses. Mais il fait participer cette surface à notre vie charnelle. Et cette surface deviendra le support de la résistance objective, après que le toucher aura fait de la simple apparence colorée une réalité aussi ferme que notre périphérie organique. Née en nous avec le sentiment de l'effort, la force s'objective sans cesser d'être consciente dans la résistance musculaire; elle acquiert par le toucher, qui superpose sans les confondre la surface extérieure et la nôtre, une sorte de puissance d'expansion qui la répand dans les choses et leur donne l'intériorité,

(1) La force sans la résistance serait spirituelle et non matérielle, infinie et non pas finie. Ainsi, c'est la destinée de tous les sens internes de nous mettre en contact avec un objet double, qui nous porte au dehors, après nous avoir révélé le dedans, et nous attache à la matière, après nous avoir dévoilé le principe qui nous en délivre.

l'indépendance matérielle, et cette communauté de nature avec nous sans laquelle on ne pourrait saisir ni la réalité de leur existence, ni leur rapport avec le moi.

445. La force ne peut être comprise que par son rapport à notre activité spirituelle. Mais il ne suffit pas de dire que c'est une activité spirituelle dégradée ou déchue. En fait, elle réalise la liaison de l'activité avec cette même matière que l'apparition des êtres finis appelle à l'être, et, puisque toute pensée finie se développe dans la durée, la force aussi, bien que ramassée par état dans un présent qui surmonte la durée, doit pouvoir dans la matière rendre compte du devenir, c'est-à-dire en réalité du mouvement, puisque c'est le mouvement qui introduit dans l'espace la particularité et la vie. La tension musculaire a, par rapport au mouvement, une sorte d'antériorité logique, comme la pensée par rapport à son objet; et pourtant il n'y a pas plus de pensée sans objet que de tension sans mouvement; même l'objet une fois donné devient pour la pensée un point d'application, comme le mouvement porte en soi une force qu'il dégage après l'avoir manifestée. On distingue aussi faussement une force qui agit d'une force qui n'agit pas qu'une pensée qui pense d'une pensée qui ne pense pas; la force et la pensée résident toutes dans l'acte, et la force arrête le mouvement quand elle ne le produit pas, comme la pensée trouve le sensible à défaut du concept. Mais, comme le réel subsiste même quand il ne devient pas sensible, la force est inséparable de tout devenir, même quand elle ne se réalise pas pour la conscience dans le sentiment de l'effort. En elle-même et détachée de ses effets, la force n'est que puissance, possibilité, virtualité, comme la pensée détachée de ses objets. Cette séparation n'est pas réalisable, il est vrai. Mais il reste que dans tout processus réel la force donne la direction, qu'elle est tournée vers l'avenir, qu'elle apparaît comme le principe du développement et de la vie. De là son caractère temporel, de là son intériorité essentielle. De là aussi la nécessité pour le sujet de la confondre avec soi, tandis que le mouvement, au contraire, apparaît toujours comme son effet ou son produit. Cependant, considérée isolément, la force est intemporelle comme la pointe de l'esprit qui n'adhère qu'au présent: c'est le jeu de ses effets qui s'ordonne dans le temps, et c'est le temps aussi qui paraîtra son champ d'action à l'intérieur de ce même mouvement qui, pris dans sa nature matérielle, se déploie, au contraire, dans l'étendue. Toujours individualisée et limitée, la force est

prise dans le réseau complexe des existences déjà fixées; chacune de ses actions marque une victoire sur l'inertie, comme toutes nos pensées personnelles trouvent dans la matière un obstacle et un chemin. Il n'y a pas dans notre corps de disponibilité dynamique fixée pour toujours, bien que la force qui le traverse soit toujours d'une intensité moyenne; autrement notre corps perdrait son originalité individuelle et humaine; mais la liaison de notre corps avec tous les autres, la merveilleuse aptitude de la force à répandre ses effets hors de nous ou à les resserrer en nous, à les répartir ou à les concentrer, à déclencher de subtils mécanismes d'équilibre qu'elle rend complices de son effort, ou à éteindre, relâcher et dissoudre toutes les différences dynamiques locales dans un apparent abandon, nous donnent l'illusion que la force réside dans un domaine extra-matériel et qu'un simple *fiat* de la volonté est capable de l'appeler et de la répandre, de l'accroître ou de la modérer. En confondant la volonté et l'effort, on a altéré l'originalité de celui-ci; la volonté n'a pas de rapports privilégiés avec l'effort; on peut trouver qu'elle commande la pensée aussi bien que le mouvement, et cela est vrai si on porte l'attention sur ce moi intemporel et toujours présent qui est sans cesse antérieur aux états qui le développent dans la durée: ainsi on pourra distinguer entre les états, selon qu'ils expriment notre nature intérieure, et alors ils sont volontaires, ou sa liaison avec les choses, et alors l'effort subsiste encore comme la lumière de l'intellect dans le sensible. L'effort est inséparable de la matière: on l'appauvrit, bien qu'on en veuille par là marquer l'originalité, quand on le définit comme la cause du mouvement; il consiste plutôt dans la dépense que nous faisons au cours même de la production du mouvement, soit qu'il naisse en effet ou qu'il soit empêché. Et l'acte de la volonté peut être net et déterminé sans que nous ayons le sentiment de l'effort: c'est qu'alors il n'y aura pas eu de résistance; inversement, la volonté peut n'être point intéressée ou être décidée à le suspendre sans que l'effort perde rien de sa violence encore douloureuse.

446. Le sens de l'effort est le centre de notre vie intérieure; il nous donne dans la tension notre activité même sous une forme matérialisée: il ne faut pas s'étonner si tous les autres sens s'y rejoignent et paraissent en dériver, si la matière externe elle-même participe par lui non seulement au mouvement, mais à l'activité et à la vie. Il suffira de remarquer que l'effort, dans son union insépa-

nable avec le mouvement, nous permettra de donner à l'espace tout entier un caractère dynamique et mobile, que la réalité statique de l'espace perçu acquerra, à mesure que notre corps vient s'unir à elle, une indépendance comparable à celle du corps, cette profondeur qui ne peut être saisie qu'en nous dans le mouvement qui articule nos membres et dans la force qui donne à ce mouvement une intériorité et un principe. D'un monde des superficies nous passons décisivement à un monde des réalités, et c'est l'effort qui rend possible ce passage par la communauté dont il témoigne entre la nature et nous. Si des trois dimensions la distance est celle qui exprime de la manière la plus parfaite l'existence autonome du réel, son aptitude à se suffire au lieu de former seulement un tableau, on comprendra que la distance ne peut être appréciée que dans la mesure où les sensations du corps propre viennent nourrir d'une manière réelle ou imaginaire le cadre encore abstrait de la représentation visuelle. Les différences d'éclaircissement fournissent à la vue la notion de la distance objective parce que le soleil est extérieur à la fois au sujet qui voit et à l'objet qui est vu, de telle sorte que la lumière qui découpe les choses fait ressortir d'abord leurs surfaces, mais ensuite et inévitablement l'indépendance réelle de leurs situations respectives. Cependant, la nature ne se présenterait ainsi que sous l'apparence d'une sorte de bas-relief et il faut qu'à la profondeur morte et figurée de l'éclaircissement vienne se joindre une profondeur vivante et réellement parcourue par nous, pénétrée par nos muscles au lieu d'être dessinée par la lumière. C'est pour cela que les distances réelles ne sont connues avec perfection que par le mouvement et le sens de l'effort, soit que les sensations de mouvement les mesurent effectivement, soit que l'effort nous offre dans le muscle une tension où ce mouvement est préfiguré. De là le rôle très important comme signes simples que l'analyse psychologique attribue aux mouvements et aux contractions des muscles de l'œil.

447. Le sens de l'orientation doit être dérivé de la même source, bien qu'il soit possible de le rattacher encore à des organes dont le rôle est obscur pour les physiologistes comme les canaux semi-circulaires de l'oreille. Remarquons d'abord qu'une perception de la direction est inévitable partout où nous avons affaire à des sensibles temporels plutôt que spatiaux, au son, au parfum, à l'onde thermique. Car, si l'espace exprime la simultanéité parfaite

des parties, le temps, au contraire, doit être parcouru dans un sens unique, de telle sorte qu'il donne un sens à l'espace même de l'origine jusqu'au terme du mouvement qui s'y déroule. Dans les exemples que nous venons de citer, le sensible est extérieur au sujet et la direction imposée plutôt que reconnue. Mais considérons la mobilité réciproque des parties du corps dans l'effort qui la produit, voilà les différents éléments organiques distingués les uns des autres et orientés les uns par rapport aux autres en vertu de la tension réciproque qui engendre la variation de chacun d'eux; toutes les parties de l'univers voisin acquerront une affinité avec cette orientation tout interne des éléments de notre corps, de telle sorte que la possibilité de traverser ces parties selon un ordre déterminé par les chemins que suit l'effort dans l'organisme leur donnera par voie de dérivation une physionomie qualitative originale ⁽¹⁾.

(1) On pourra maintenant comprendre pourquoi l'effort donne un sens positif à la notion de causalité. L'empirisme, qui ne connaît que des phénomènes, établit entre la cause et l'effet une homogénéité primitive, et doit ramener par suite la causalité à la succession constante. En réalité, l'effet est le mouvement, la cause est la force, l'un est spatial, l'autre temporelle, l'un externe, l'autre interne. Bien que la force soit donnée en même temps que le mouvement, elle le fonde et le rend intelligible; le mouvement consiste dans une union du temps et de l'espace, mais sa trace spatiale ne possède aucune originalité si elle n'a pas été parcourue dans le temps, dont la réalité individualisée est nécessairement intensive et dynamique. Les mouvements successifs ne sont jamais que des effets, mais qui portent en eux à chaque pas la force qui les produit.

4. LE SENS ORGANIQUE

448. Avec le mouvement et la force nous avons bien affaire à deux sens internes, mais ces deux sens ont pour objet une propriété commune du moi et des choses. Ils nous portent vers le dehors: seuls ils nous permettent de saisir cet aspect spontané et vivant que revêt la réalité lorsqu'elle est entraînée dans le devenir; il fallait pour cela que le sujet s'identifiât avec l'objet et le changement avec la vie. Mais ces deux sens n'atteignent pas encore le tréfonds de l'être corporel. Il y a à cela une autre raison: c'est que le mouvement et la force ont toujours un objet particulier et portent sur des modes limités de notre activité. Il y a deux sens nouveaux qui non seulement poussent notre connaissance de nous-mêmes jusqu'aux régions les plus lointaines et les plus secrètes, mais encore nous permettent d'atteindre notre vie dans sa totalité et dans son principe: c'est le sens organique et le sens sexuel. On peut supposer que les deux sens précédents se sont en quelque sorte repliés et renoués sur eux-mêmes pour pénétrer jusqu'à notre intimité, à la manière dont la vue et l'ouïe, par un contour à peu près semblable, avaient produit le goût et l'odorat. Nous allons montrer que le sens organique termine cette chaîne des sens spatiaux qui s'était ouverte avec la vue, comme le sexe termine la chaîne des sens temporels et présente des caractéristiques essentielles qui permettent de le rapprocher de l'ouïe, de l'odorat, du sens thermique et de la force. Notre analyse exige, pour être complète, d'être étendue à l'étude de ces deux sens, mais il est évident que, par leur position dans la série et leurs fonctions respectives, ils ne sont pas essentiels à la théorie

de la matière en général, de telle sorte qu'on pourra se contenter ici en ce qui les concerne de quelques indications.

449. Notre corps est le siège de l'affection. Il est saisi du dehors et par les sens externes comme une chose, il a pour eux les mêmes caractères que les autres corps. Mais il est en même temps connu du dedans et par conscience. Et même il peut être défini comme la région privilégiée de l'univers à l'intérieur de laquelle le sujet localise ses états affectifs. L'analyse psychologique abstraite a conduit souvent à considérer les états intérieurs comme primitivement inextensifs pour les raccorder ensuite à une région déterminée de l'espace par un procédé compliqué et artificiel. En réalité l'espace appartient lui aussi au monde de la connaissance, et c'est lui qui constitue la forme primitive de l'univers matériel, celle qui reçoit ensuite toutes les déterminations concrètes. L'intelligence et la conscience n'existent jamais qu'en acte et ne peuvent être localisées que dans leur objet; or, c'est le propre de l'intelligence d'atteindre l'universel, et c'est pour cela que les objets simplement représentés viendront remplir naturellement toutes les régions de l'espace qui font partie de la sphère du sujet. Au contraire, les états affectifs ont un caractère rigoureusement personnel; ils expriment la connaissance intérieure que nous prenons du corps propre en nous l'attribuant. Hors de notre corps il est impossible de percevoir aucun état affectif; en nous et par vision immédiate il est impossible de saisir aucun aspect de notre corps autrement que dans sa coloration affective. De telle sorte que les bornes de notre corps fixent aussi le périmètre de notre vie affective.

450. Il ne faut pas s'étonner, par suite, si les sensations organiques élémentaires fournissent la matière de tous nos sentiments. Il serait vain, sans doute, de prétendre qu'il n'y a en eux rien de plus; mais, s'il est vrai que le sentiment marque un ébranlement de notre vie personnelle, si, d'autre part, il ressemble à une vague que nous subissons, au lieu de la produire, il est évident qu'il doit être inséparable d'une altération déterminée dans la région de la matière qui, par son association à notre moi, exprime à la fois notre passivité et nos limites. Le sentiment toutefois a plus de richesse que ces sensations, parce qu'il les unit et les interprète, parce qu'il leur donne un sens à l'égard de notre destinée, à l'égard du passé d'où notre vie présente émerge et de l'avenir qu'elle appelle à l'être. Mais il est

nécessaire d'insister avec force dans l'analyse des sensations organiques sur leur communauté de nature avec le sentiment : rien ne peut montrer avec plus de clarté comment le sentiment et l'âme se forment inévitablement par l'union de l'intelligence et de la matière, dès qu'une partie de la matière réservée pour borner la pensée pure apparaît dans un éclaircissement intérieur.

451. Le sens organique est donc essentiellement un sens de l'espace, mais de l'espace senti : autrement il ne permettrait pas au moi de se connaître immédiatement comme limité, c'est-à-dire comme donné. Et cela n'est possible que si tous les éléments du corps sont l'objet d'une conscience propre, dans laquelle ils seront revêtus d'une coloration affective qui ne vient pas par hasard rejoindre notre individualité personnelle, mais qui la constitue.

452. On croit souvent à tort que l'affectivité consiste essentiellement dans le caractère agréable ou douloureux d'un état, de telle sorte que l'état affectif lui-même apparaît comme une modification transitoire du moi et peut idéalement en être séparé. En fait il est naturel que les sentiments que nous prenons d'un état du corps aient pour nous un caractère d'intimité et de chaleur tel que notre vie en paraisse toujours favorisée ou froissée. Mais c'est là la conséquence et non point le principe. Le fond véritable des sensations organiques consiste dans l'impression d'appartenance. Toutes les sensations que nous avons étudiées jusqu'ici nous apprennent à connaître soit un objet, soit une propriété commune du sujet et de l'objet : celles-ci ne dépassent pas l'enclos de ma personnalité ; elles servent à la définir et à la reconnaître. Il n'est pas juste de dire précisément qu'elles sont ma propriété : c'est le corps qui par elles paraît ma propriété, puisque la propriété est toujours une chose. Mais elles constituent la personnalité même du moi possesseur, elles forment le contenu de sa vie individuelle et séparée : car l'intelligence nous relie à la pensée universelle et à Dieu, tandis que l'émotion organique qui vient animer notre corps, qui lui donne la conscience et la vie, exprime dans l'ordre de la pensée la limitation essentielle que la multiplicité des corps réalise dans l'ordre des données et de l'expérience.

453. On comprend maintenant pourquoi le corps est inséparable de notre moi ; il est la seule de toutes les représentations dont nous

ne puissions jamais nous détacher: distinctement ou confusément il est la toile de fond sur laquelle se profilent tous nos états intérieurs. Peut-il en être autrement, si c'est la conscience du corps qui forme précisément l'originalité de notre personne? Et ne serait-il pas absurde de supposer que la personne persistât hors de ses conditions d'existence? Seule la pensée donne au sujet la conscience de soi, seule elle fonde son être spirituel; mais les sensations organiques fournissent la matière qui le réalise et le borne; c'est bien l'esprit qui individualise, car l'existence individuelle est une fine pointe où vient aboutir l'unité et la vie de l'esprit pur; mais elle suppose une multiplicité qu'elle résout, une passivité qu'elle vainc, des bornes qu'elle dépasse, car sans ces conditions on ne comprendrait pas la possibilité de l'être fini; il ne pourrait pas nous apparaître à la fois comme donné et comme doué de vie intérieure; il ne pourrait affirmer ni son autonomie à l'égard de l'univers ni sa liaison avec lui.

454. La sensation organique ne peut venir dans l'ordre dialectique qu'après la sensation de mouvement; comme, dans l'ordre des concepts, le mouvement était antérieur à la qualité, dans l'ordre de la qualité proprement dite, la sensation de mouvement doit précéder la sensation organique. Non seulement elle est plus claire, plus simple et plus abstraite, elle est encore la condition de la sensation organique et elle demeure toujours enveloppée dans celle-ci. C'est le mouvement qui détache les unes des autres les différentes parties du corps, qui nous permet de percevoir leur situation et leurs rapports. Mais c'est encore un mouvement qui manifeste le fonctionnement de l'organe; c'est par un mouvement que s'expriment à la fois son activité libre et joyeuse, et les troubles qui l'agitent. La sensation organique comprend en elle le mouvement local et le dépasse. La différenciation produite dans les parties par l'altération de leur état qualitatif réalise, en la redoublant, la différenciation produite par l'indépendance de leur mouvement. Par son caractère local la sensation organique nous permettra, comme la sensation de mouvement, d'attribuer au moi total les différents états du corps. Inséparable du mouvement qui la conditionne, elle nous fait prendre conscience de l'originalité même du mobile; enfin, indépendamment de toute translation apparente, elle nous fait saisir cet état profond de notre chair dont dépend le caractère aisé ou laborieux du flux vital auquel sont encore liés des mouvements imperceptibles.

455. Comme les sensation organiques sont toujours présentes, elles ne sont pas toujours remarquées. Cependant, c'est par elles que se forme non pas la conscience du moi, mais son contenu, sa nuance qualitative. Le moi consacre naturellement son attention à l'objet particulier de son expérience actuelle, au terme de l'action présente. Il faut, pour que les sensations organiques soient aperçues, ou bien qu'elles tranchent par leur caractère local et violent sur le sentiment général de la vie corporelle, ou qu'un état mêlé d'égoïsme sensible et d'oisiveté fixe notre regard sur l'allure de notre existence physiologique, vienne placer au premier plan de notre préoccupation la santé et l'humeur, et colore des reflets de notre idiosyncrasie toutes nos pensées, et toutes nos actions.

456. Bien que les sensations organiques soient essentiellement spatiales, elles ne nous permettent pas de reconnaître avec exactitude la forme et la limite de nos organes : la connaissance représentative de l'espace n'appartient qu'aux sens externes, nommément à la vue et au toucher ; l'autoscopie est un fait pathologique qui s'explique moins par le grossissement de la sensation organique que par une adhésivité de certaines images visuelles. Ici le lieu est mieux connu que la forme : mais l'objet propre de la sensation, c'est la présence et l'appartenance, c'est le rapport de l'état de la partie avec la survie du tout. Si l'on voulait distinguer entre les parties du corps au point de vue de la sensibilité organique, on pourrait dire que les parties les plus dures sont l'objet d'une conscience plus proprement représentative, que les parties les plus molles au contraire sont le siège d'affections confuses et vives. Et la raison en est que les parties dures participent à une existence matérielle relativement invariable et fixée, qu'elles agissent dans une très faible mesure sur l'équilibre de la vie, sur sa persévérance dynamique, tandis que les parties molles, aisées à froisser, sensibles à des influences très délicates, expriment au sein de l'organisme l'intimité la plus poignante et la plus variable. Les muscles sont des éléments intermédiaires où la sensation organique, liée plus directement à la sensation de mouvement, prend une forme distincte et moyenne : par eux l'ossature aveugle viendra prendre place dans la nébulosité affective du sens vital, comme les parties molles se trouveront entraînées dans la conscience représentée.

457. Il est utile de marquer que le sens organique n'assimile pas seulement le sens du mouvement, mais que les sens du mélange

et de la limite viennent nécessairement le rejoindre et le modifier. Ainsi les impressions du goût et du toucher sont, au moins par un aspect, très voisines des impressions organiques: elles les relient au monde externe par une gamme délicate. Elles nous permettent de suivre jusque dans les choses une sorte d'écho de la vie organique. Et, puisque les sensations organiques, malgré leur caractère spatial, engagent la durée de notre vie, on comprend comment les sensations olfactives et les sensations d'équilibre thermique viendront créer autour d'elles une atmosphère sans laquelle on n'aurait pas encore épuisé leurs caractères ⁽¹⁾.

458. On parle souvent d'un sens du corps ou d'un sens de la vie, et ce n'est pas sans raison, car, malgré la diversité des sensations organiques, elles ont ceci de commun d'appartenir au moi individuel, de s'étendre jusqu'aux limites précises qui séparent notre corps de tout le reste et de l'embrasser tout entier. La région déterminée de la matière sur laquelle le moi rayonne est ainsi isolée dans l'univers; elle n'est pas seulement sensible, mais sentie, et le moi apporte en elle sa propre unité. Nous possédons dans cette conscience immédiate du corps un moyen de discrimination des choses et du moi; il est impossible qu'aucun objet extérieur se révèle jamais à nous par une impression organique. Et si certaines sensations mixtes nous permettent dans une certaine mesure de prolonger notre vie corporelle jusque dans les choses, c'est seulement parce que la communauté de nature entre l'univers et nous ne peut s'affirmer qu'à condition que, tout ainsi que le moi est lui-même une chose, les choses à leur tour participent à la réalité émotive que la conscience organique révèle.

(1) Les organes des sens font partie de notre corps; ils sont aussi l'objet de sensations organiques; leur état rejoint la conscience organique commune, mais notre attention est tour à tour partagée entre l'objet qu'ils nous permettent d'atteindre par représentation, et l'émotion inséparable de leur activité comme instruments de la connaissance. L'impression organique ou l'objet représenté viennent absorber notre pensée selon l'intérêt qu'y trouve la vie considérée à la fois dans son équilibre présent et dans le regard qu'elle tourne vers l'avenir.

5. LE SENS SEXUEL

459. L'émotion sexuelle a les affinités les plus étroites avec les sensations organiques dont on la considère le plus souvent comme une variété. Pourtant elle se distingue de la sensation organique par des caractères essentiels, tant parce qu'elle intéresse l'espèce plutôt que l'être individuel, que parce qu'au lieu de nous renseigner sur la disposition de nos organes elle est une vague affective qui les traverse; sous ce second aspect, et bien qu'elle soit liée nécessairement à des déterminations de l'étendue, elle soutient à l'égard du sens organique le même rapport que tout autre sens du temps à l'égard de son correspondant spatial.

460. L'émotion organique n'est pas seulement individuelle et égoïste; elle est la base vivante de la personnalité; elle la limite et l'accuse; elle l'oppose au monde extérieur; elle la referme sur soi et lui donne toute la profondeur de l'intimité. Mais il y a l'espèce au sein de l'individu. Et si l'émotion organique suffisait à constituer notre nature, l'être vivant, quelles que soient les relations physiques qui l'unissent au monde matériel, s'y trouverait placé comme un empire dans un empire. Ce n'est pas seulement en tant que chose que l'être est fini; c'est en tant que personnalité vivante. Et il faut que notre finitude s'exprime dans la participation même à la vie. Or, la vie est un développement temporel. Et si l'être n'exprimait ses bornes sous le rapport de la vie que par son commencement et sa fin, il resterait dans le monde temporel une sorte d'absolu limité et intelligible. Dans tout être, la rançon du caractère borné est la rela-

tion qui l'unit au tout; sans cette relation, l'être cesserait de faire partie du monde; il ne pourrait être représenté ni comme une détermination qui le limite, ni comme une participation de son existence. Or, les choses expriment par la causalité le lien qui les unit à l'ensemble du devenir temporel; et s'il existe une émotion chez l'être vivant qui prolonge à cet égard l'émotion organique, il faut que ce soit celle qui exprime dans chaque individu la tendance à se conserver au delà de ses propres bornes, la pérennité de la vie spécifique.

461. Il n'y a pas plus discontinuité dans la vie que dans la matière; seulement les êtres vivants sont des individualités qui, bien que situées dans l'espace, expriment leur originalité dans le temps et non dans l'espace; puisque leur être est borné dans le temps, il faut que cette continuité se réalise par la descendance individuelle: et pour que les individus maintiennent leur indépendance, il faut que plusieurs générations puissent exister à la fois, au lieu que dans la causalité matérielle l'avènement de l'effet ne se produit que par l'abolition de sa cause. Le caractère fondamentalement borné de l'être individuel s'exprime par l'extinction de certaines lignées. Mais la multiplicité des existences individuelles et d'autre part leur parenté ancestrale empêchent cette extinction d'avoir un sens définitif et absolu; d'autre part, elle ne contredit pas l'universelle relativité, car, si la vie peut ainsi, au moins dans l'individu, s'arrêter devant l'avenir, c'est-à-dire prendre conscience de ses bornes dans les bornes mêmes qui sont imposées à sa faculté créatrice, elle est incapable de se détacher de la même manière du passé; elle ne peut pas mieux exprimer sa passivité que dans sa vassalité nécessaire et parfaite à l'égard des générations antérieures.

462. Il n'existe ni sens filial ni sens paternel, parce qu'il n'existe ni sens du passé, ni sens de l'avenir: ce sont là des sentiments dans lesquels certaines connaissances se joignent à la conscience immédiate que prend la vie, à l'intérieur même de l'individu, de son écoulement et de sa continuité spécifiques. Mais il existe un sens de la génération qui, comme tous les autres sens, s'exerce dans le présent et accuse dans le présent notre liaison avec certaines données: son originalité consiste à montrer précisément comment l'individu, loin de se suffire, ne manifeste au contraire son caractère complet que par cette union de deux éléments qui d'abord achève cet inachèvement de l'être

humain dont témoigne dans l'être individuel l'existence du désir; et surpasse du même coup dans le temps les bornes de l'individualité en appelant à l'être un individu nouveau limité comme ses parents, mais apte comme chacun d'eux à se compléter hors de lui et à se renouveler dans son avenir. Tant il est vrai que si l'être vivant doit être borné dans le présent, comme il l'est dans le temps, il faut que la relativité essentielle qui se manifeste dans la liaison des générations et plus précisément, puisque la vie est toujours tournée vers l'avenir, dans la puissance génératrice, trouve encore un répondant à l'intérieur du présent: et ce répondant ne peut être que la conscience, pour l'être isolé, de son incomplétude et de l'élan qui la remplit: or, tel est, en effet, le sens sexuel.

463. Le sens sexuel représente donc dans le présent la limitation de l'individu à l'égard de l'espèce. C'est une observation ancienne que la perfection de l'être spécifique ne se réalise que par la dualité des sexes, que chacun d'eux représente une forme incomplète et mobile de l'existence, et que l'amour qui les pousse l'un vers l'autre est une tendance de leur nature à s'achever, plutôt qu'à se redoubler. Cette remarque suffirait à expliquer la diversité sexuelle; mais pourquoi cette diversité se réduit-elle à une simple dualité? C'est que la dualité est la forme conceptuelle du rapport temporel primitif: elle représente le fini dans son rapport nécessaire à l'infini; dans la relation immédiate de l'unité et de l'altérité elle introduit l'indétermination et la résout. La dualité est la consolation et le remède temporel de la finitude. Déjà, il est vrai, nous avons rencontré la dualité au sein de l'individu: l'homme est marié avec lui-même avant de l'être avec la femme; c'est un être double. C'est d'abord dans un rapport élémentaire de dualité que nous communiquons avec les choses; et la sexualité particularise seulement ce rapport en l'appliquant à la vie: c'est la même union de l'être avec la nature, le même mouvement vers un indéterminé qui prend forme et se fixe pour la connaissance comme pour l'action. Mais par la symétrie le corps sauvegarde à la fois son autonomie et sa relativité interne: la relativité objective devient incapable d'absorber et de ruiner son individualité. Cependant la conscience organique garde inévitablement un caractère de simplicité, faute de quoi la notion du moi ne pourrait pas se constituer par opposition avec les choses. Et il faut pourtant que la vie elle-même retrouve le caractère de dualité sans lequel sa relativité ne

serait pas exprimée; il faut que cette dualité se distingue de la dualité élémentaire qui assure l'existence individuelle en face des choses, et, puisqu'elle dépasse l'individu et marque ses limites, elle ne peut se réaliser que par la dualité des personnes.

464. Comme dans les sens externes le corps humain trouvait hors de lui à la fois un champ d'action et un milieu au sein duquel il occupait une place déterminée et avec lequel il soutenait des rapports privilégiés, dans le sens organique et le sens sexuel c'est la vie maintenant qui tantôt se referme sur elle-même pour nous donner la conscience d'un moi limité, tantôt, au contraire, accuse sa pérennité, en montrant qu'elle dépasse les limites de l'existence individuelle soit dans le présent par l'amour, soit dans l'avenir par la génération. Et ce n'est pas une des moindres preuves du caractère dérivé du temps que la création qui s'y réalise soit déjà tout entière enveloppée et préfigurée dans le présent. Au terme de l'étude des sens internes nous voyons l'être se rejeter hors de lui, parce qu'en prenant conscience de ses bornes, il prend conscience aussi de la surabondance de l'être auquel sa vie participe: et dans sa descendance, il trouve par l'intermédiaire du temps une expression individuelle et indépendante de la liaison organique qu'il soutient avec le tout.

465. Le principe de la déduction des sexes est donc dans la génération, c'est-à-dire dans le caractère fini de l'être individuel et dans la continuité de la vie. Or, si la génération s'opérait directement d'un être à l'autre, il n'y aurait dans le vivant ni mort, ni finitude; il se transformerait sans doute, mais sans périr, sans marquer sa relativité à l'égard de la vie comme il le fait à l'égard des choses. Comme le temps est une relation immédiate, comme le passage d'un état au suivant s'effectue par simple flux et sans requérir de moyen terme, le rapport élémentaire des individus, c'est-à-dire le couple, sera nécessaire, mais suffira pour produire la génération. Il y a dans le couple diversité des fonctions, parce qu'autrement l'être ne prendrait pas conscience de ses bornes vitales; la dualité des parents n'engendrerait pas un être nouveau; elle ne se distinguerait pas de la dualité des parties du corps qui dans l'identité des fonctions assure l'unité individuelle. Il n'entre pas dans le plan de ce traité de déduire les caractères du principe mâle et du principe femelle: pourtant on sent déjà que, dans l'union des deux sexes, la vie doit témoigner à la fois

de sa participation à la matière et de l'activité qui la traverse. Il y a plus de passivité dans le principe féminin, mais aussi plus de largeur sensible, toute l'infinité indéterminée de la nature; l'activité de l'homme, au contraire, est étroite et inséparable de son caractère borné; la femme absorbe sa vie dans l'amour et la descendance, tandis que l'homme ne s'arrête qu'un moment à la vie sexuelle pour revenir aussitôt aux formes individuelles de l'activité; les plus légers ne retiennent de cette vie que des jouissances égoïstes et passagères.

466. On retrouve dans l'émotion sexuelle les caractères mêmes du principe qui la produit: elle est égoïste et altruiste, individuelle et universelle. Elle traverse notre chair comme la sensation organique, mais dépasse et submerge l'individualité; par son origine comme par sa fin, cette sensation permet à l'individu de saisir sa propre vie au moment où elle rejoint un foyer plus large qui l'alimente et l'exalte au-dessus d'elle-même. Malgré cela, comme les autres sensations, elle n'a de valeur que pour l'individu lui-même; mais il ressent par elle ses limites et la vie plus large à laquelle il participe, — comme dans l'opération de la pensée il rencontre en soi l'intelligence universelle à la fois bornée et présente tout entière dans l'unité de son acte.

467. Le caractère temporel de l'émotion sexuelle n'a pas besoin d'être démontré: c'est une émotion organique diffusée dans la durée. Il est inutile d'insister sur la longue préparation du désir, sur la vague de la volupté, sur le sentiment d'un écoulement vide du temps qui la suit. On peut noter cependant ses rapports avec les sensations temporelles, dans les sens externes avec les sons et avec les parfums. La musique éveille dans nos fibres organiques des frissons voluptueux, et les parfums s'insinuent à l'intérieur de la vitalité dans des suites qui appellent et figurent déjà l'émotion sexuelle: on sait le rôle considérable du chant, de l'appel amoureux dans les rapports des sexes chez les animaux. On sait que le mâle suit la femelle à l'odeur. La génération dans les végétaux est un mécanisme dont l'arome vital des fleurs est pour notre sensibilité l'expression pénétrante. De même on peut montrer que dans les sens internes l'émotion sexuelle assimile d'abord la sensation thermique, parce que la chaleur transforme nos relations avec le dehors en une sorte d'incubation intime et secrète, puis la sensation de l'effort, au point que

l'émotion sexuelle n'est que l'effort même de la vie qui se complète et se prolonge, un effort que nous sentons se former, se développer et ensuite se répandre et se fondre. Mais tous les sens internes auront naturellement un rapport étroit avec le sens sexuel qui les suppose, les concentre et les dépasse. Nous remontons sans peine du sens sexuel au sens organique qu'il détermine, au sens du mouvement que le sens organique rendait substantiel et concret.

468. Quant au toucher, ne nous étonnons pas de son importance privilégiée dans les conditions de l'émotion sexuelle, tant parce qu'il représente la périphérie du corps propre qui est le champ exclusif de cette émotion, que parce que le sens sexuel suppose deux êtres séparés l'un de l'autre dans l'espace, un autre moi vivant semblable à nous et placé au milieu des choses, et que seul le sens des limites doit assurer son rapport à nous et son union avec nous. Mais le tact appartient au moyen et à la matière de l'amour: il n'entre pas à l'intérieur de l'émotion sexuelle, si nous la considérons dans son originalité spécifique.

469. Au point de vue temporel même, l'émotion sexuelle accuse l'inévitable association dans un même être de l'individu et de l'espèce. Elle est une rencontre et un croisement. C'est pour cela que, tandis que notre vie individuelle se développe dans une durée essentiellement continue entre les bornes qui la limitent, l'émotion sexuelle ne s'insinue en nous que par intermittences. Si elle était continue, l'espèce s'absorberait dans l'individu; ou bien l'individu, au cas où sa propre vie se dissoudrait en une série d'instant sans liaison, serait incapable de constituer un être indépendant. L'individu et l'espèce sont inséparables l'un de l'autre, mais l'espèce ne rejoint l'individu que par des intersections successives; il en est ici comme du sentiment et de l'intellection: la grâce de l'esprit est toujours présente en nous, elle ne vient se confondre avec le sentiment et l'illuminer qu'en des moments d'élection où notre activité est totale et consciente de sa plénitude.

CONCLUSION

470. La dialectique du monde sensible est dominée par les deux notions d'espace et de temps. Théoriquement la matière pure, qui est la limite de la déduction, est une donnée brutale à laquelle aucune activité ne vient s'associer. Elle apparaît dans le monde avec les êtres finis, puisqu'il est nécessaire que tout ce qui les dépasse, tout ce qui déborde leur activité constitutive s'impose à eux comme une réalité toute faite, au lieu de dériver de cette activité comme un produit de création. Mais l'activité ne reste pourtant pas entièrement étrangère au donné, faute de quoi il ne pourrait pas être donné; dès lors notre esprit devient accueillant à son égard; il s'abaisse en quelque sorte à son niveau: incapable de le produire, il en reçoit l'impression. A ce moment les facultés passives, sensibles, réceptives, apparaissent dans notre conscience. Elles sont la rançon à la fois de notre limitation et de notre liaison avec le reste du monde. La passivité même de notre esprit à l'égard du monde matériel n'est pas décisive et sans remède. Dans le geste d'accueillir, il y a déjà un consentement qui est un acte; et dans la passivité proprement dite il y a encore une imprégnation dans laquelle le sujet reconnaît l'action qu'il subit et s'en laisse pénétrer. Ainsi la matière, qui n'est idéalement qu'une inertie brute extérieure à la pensée, doit pourtant s'associer non seulement à la pensée universelle dont elle dépend, mais encore à la pensée individuelle sans laquelle elle ne serait pas une donnée inséparable à la fois de la perception et débordant incessamment son horizon. Par là se dégage le carac-

tière original de la perception même, puisque la perception, d'une part, suppose un donné auquel elle s'applique, et que ce donné, d'autre part, ne revêt un sens que par la perception qui le réalise. L'opposition de la matière et de la perception a un sens logique plutôt que métaphysique; elle correspond à la distinction de la physique et de la psychologie. Mais l'on ne saurait méconnaître une identité profonde de nature entre ce qui est perçu et l'acte de la perception, faute de quoi l'opération même de la perception serait inintelligible. Cette identité ne peut s'expliquer que si la matière, acte d'une intelligence universelle, tombe seulement au rang de donnée pour une intelligence finie; dès lors la perception est une sorte d'état moyen entre l'acte et la donnée, dans lequel notre esprit élève en quelque sorte jusqu'au niveau de sa propre activité cette part de la réalité qui est extérieure à lui, mais qui est le champ prochain de son exercice, et qui se trouve ainsi privilégiée pour lui par rapport à l'infinité de l'univers créé. — L'espace et le temps par leur distinction et par leur liaison expriment avec une clarté saisissante ce rapport de la matière et de la pensée. L'espace est la forme primitive du donné: rien de plus en lui que la possibilité abstraite pour les choses de subsister toutes à la fois et indépendamment les unes des autres, rien de plus que le schéma de toutes les distinctions réalisées. Mais dès lors les choses sont capables d'exister dans l'espace hors de toute relation, c'est-à-dire hors de toute pensée. C'est donc que l'espace est le grand vaisseau où la matière doit apparaître pour réaliser ses caractères fondamentaux de donnée inerte et autonome. — Cependant cet espace n'est pas étranger à la représentation, et même il est pour un être fini la seule manière de se représenter un monde dont il fait partie et qu'il subit au lieu de le créer. L'espace porte en lui une infinité par laquelle notre être et notre regard sont incessamment débordés. Mais il est si bien la caractéristique du monde matériel que nous ne pouvons en saisir la simultanéité, même pour une région très étroite, qu'à condition que cette simultanéité s'impose à nous d'une manière passive. L'activité de l'esprit est étrangère à l'espace, et, comme elle est finie, elle ne peut se manifester qu'en créant par son propre mouvement un milieu où elle se manifeste: ce milieu est le temps. Chacun de ses éléments apparaît et disparaît à mesure que l'activité même qui le soutient change d'objet. Et c'est la diversité de l'univers matériel qui appelle de la part de notre esprit la création du temps, parce que l'esprit ne pourrait pas autrement s'assimiler cette diversité qui entoure et dépasse son être

borné. Le temps est immatériel : mais nous parcourons dans le temps tous les éléments du monde matériel. L'existence de ce monde pris dans sa totalité est associée à chaque instant à notre existence présente. Mais dans sa totalité il ne change point, pas plus que notre existence ne sort du présent où elle est indéfiniment située. Ce qui change, ce sont les vues successives que notre être borné prend de l'univers : le temps est une intersection de notre activité finie et de cette donnée infinie à laquelle elle est unie sans la produire⁽¹⁾.

471. L'espace et le temps ne se présentent à nous qu'associés : isolés l'un de l'autre ils gardent un caractère abstrait et logique. Ils ne rejoignent la réalité et la vie que dans la qualité, par laquelle la matière reçoit un caractère de solidité qui vient se fondre dans le velouté de la perception. — Mais l'espace et le temps sont les deux colonnes de la dialectique ; on les retrouve d'abord dans les deux notions intermédiaires du mouvement et de la force ; on en suit les ramifications dans les jeux de la qualité où chaque sensation vient donner à l'un des grands concepts de l'analyse une illustration emblématique. Mais nulle part l'espace et le temps ne peuvent être isolés l'un de l'autre, pas plus que la matière de l'esprit. Seulement nous nous intéressons tantôt, comme dans le mouvement, au sillon que laisse dans l'espace le principe qui anime la matière, tantôt, comme dans la force, à ce principe même considéré dans sa proportion avec ses effets. De même, dans la diversité des sensations, les unes expriment soit un heurt de l'extérieur, soit une caresse passive, les autres une quête du sujet qui va au-devant des choses et cherche en elles une sorte d'image de sa propre vie. Les classifications que nous avons proposées ont pour objet de marquer dans le monde matériel et sensible cette association constante de l'élément spatial et de l'élément temporel : elle se produit d'abord à l'intérieur de chaque sens, ensuite par l'union constante et privilégiée de deux sens offrant une même liaison de l'espace et du temps, mais dans une gradation réciproque. L'étude des sens présente dans ce redoublement une synthèse des deux principes premiers où leur unité se

(1) C'est ce qui explique que l'univers tout entier est hors du temps comme la pensée. Il n'y a de temps que pour les êtres bornés. Et les êtres bornés apparaissent seulement au point de rencontre de la matière et de la pensée.

renforce de leur séparation même, où la valeur des distinctions faites se confirme matériellement au moment même où il paraissait le plus nécessaire de les abolir, car c'est la dialectique des sens, toute proche de l'expérience, qui doit non seulement fournir le dernier mot de la déduction, mais encore établir la profondeur et la certitude des principes premiers et des notions dérivées.

472. La distinction de l'objet et du sujet et leur union éclatent dans toute la théorie des sens. Mais leur principe est dans l'apparition du corps propre. Le corps propre est le seul moyen par lequel nous puissions concevoir l'insertion des êtres finis dans le monde: il faut pour cela qu'il y ait une région de la matière qui soit d'abord une chose comme les autres, et à l'intérieur de laquelle pourtant le sujet éprouve un ordre particulier d'affections qui la détache du monde extérieur et la fasse sienne. Par là on comprend, d'une part, pourquoi l'être doit se représenter lui-même comme fini, passif et créé, d'autre part, pourquoi il soutient avec le monde où baigne son corps des rapports d'action réciproque et comment la perception est un de ces rapports: l'être y subit l'influence du dehors, mais son activité rayonne sur cette influence et la rejoint à la lumière de la pensée. La perception est une pensée dont l'objet est passif. Le corps propre n'est rien de plus que le lieu des sens; et c'est pour cela que nous retrouvons dans la série des sens la même dualité qui apparaît soit dans chacun d'eux, soit dans leur association par couples. Les sens externes assurent la liaison du corps avec le monde extérieur, ils attestent aussi son existence comme chose; les sens internes, par contre, témoignent de l'existence originale du corps, de son caractère d'intimité personnelle. Et si le corps est le médiateur entre l'esprit et les choses, il ne faut pas s'étonner aussi que les notions figurées par les sens internes soient précisément les notions intermédiaires du monde matériel, à savoir le mouvement et la force, qui rejoignent aux termes encore purement logiques de l'espace et du temps cette qualité si pleine et si chaude où l'ordre intellectuel vient se fondre dans l'ordre sensible.

473. Le principe et le nœud de la déduction de la matière résident dans le passage de l'être absolu à l'être fini. La pensée comme telle ne peut jamais être relative, ni bornée; dans la mesure où elle est, elle va jusqu'à l'absolu. Mais on peut concevoir des êtres qui ne

soient pas pensée pure, qui participent de l'esprit sans s'identifier avec lui, qui subissent plus qu'ils n'agissent, qui ne jouissent que d'une lumière dérivée et soient des reflets plutôt que des foyers. C'est un problème d'ontologie de savoir si l'existence de tels êtres est nécessairement impliquée dans l'existence de l'être absolu. Il nous suffit ici d'avoir reconnu qu'en dehors du monde des êtres qui l'exprime et le réalise l'être absolu garderait un caractère abstrait et vide, que son activité n'aurait ni cette diversité, ni cette richesse infinie qui sont inséparables de sa nature, et qu'il serait non point, il est vrai, une pensée sans objet, ce que l'on pourrait bien concevoir, mais une pensée sans fécondité, une pensée dépourvue de l'éternelle nouveauté qui la fait être. L'idée de création est inséparable de la notion d'être premier. Sans doute ce serait un abus panthéistique d'admettre que l'être premier se répand ainsi en une multitude infinie d'êtres bornés dont il forme la somme; dans chacun des actes de l'intelligence divine, cette intelligence est présente tout entière, car elle n'est qu'un pouvoir créateur dépourvu de toute matière, une fine pointe sans aucune épaisseur. Aussi dans tout acte intellectuel un esprit fini s'unit à l'esprit divin et trouve la vérité dans cette union. Mais le propre d'un être fini, c'est de voir dans une suite distincte de regards ce que l'intelligence première aperçoit dans un coup d'œil. Et cette vision distincte enrichit le monde, au lieu de l'appauvrir, parce qu'elle donne à tous les éléments de cette diversité qu'embrasse l'esprit divin une indépendance comparable à celle qui n'appartient dans le principe qu'à l'être total. De là la notion de moi: car dans une sphère limitée non seulement nous attribuons au moi une unité parfaite et une causalité productrice, mais encore nous le considérons comme un monde qui se suffit, et de fait une image de l'univers. Il ne peut pas en être autrement si l'intelligence est capable de pénétrer vers lui pour l'éclairer. Seulement il n'est pas intelligence pure et il ne peut pas l'être, s'il donne une réalité aux actes distincts de cette intelligence. Mais du même coup il faut qu'il exprime sa liaison avec tous les autres actes de cette intelligence, avec son indivisible fécondité créatrice; et cela n'est possible que sous deux conditions, d'abord que toutes les autres parties de l'univers lui apparaissent comme réelles, bien que séparables de sa propre activité, c'est-à-dire qu'elles soient pour lui des données, ensuite que par sa propre nature il plonge dans ce monde de données, non seulement pour affirmer sa solidarité avec le tout, mais pour témoigner encore de son incomplétude et ne point

se perdre dans l'abondance de l'activité primitive. De là la nécessité à la fois de la matière et du corps, et même d'un corps mixte et vivant, qui est purement matériel sans doute, mais donne dans l'âme une sorte de reflet de lui-même où la chair frémit encore, alors que l'esprit s'obscurcit.

474. Tandis que l'esprit est une activité qui distingue, la matière est donc une réalité distinguée. Comme l'activité divine porte en elle les caractères de l'absolu et de l'indivisibilité, la masse matérielle se présente à la sensibilité sous la forme d'une donnée homogène. Et ce sera l'œuvre de l'entendement discursif de refaire sur cette donnée homogène un travail d'analyse comparable à une sorte de création dérivée. Dans la méthode synthétique, l'esprit manque à la fois de modestie, puisqu'il se croit capable de reconstruire dialectiquement ce même univers qui le dépasse de toutes parts, de sérieux, puisqu'il est obligé de se donner les premiers termes subjectifs ou objectifs de son opération et les lois de leur assemblage, de portée, puisqu'incapable d'aller au delà de notre expérience il est incapable en même temps d'en expliquer l'origine et le principe. La méthode que nous avons suivie mérite le nom de déduction parce qu'elle vise à un ordre logique des notions intellectuelles: elle marche des principes aux conséquences et si l'on veut de l'abstrait au concret. Mais elle se défend de toute prétention génétique; elle suit l'articulation même des idées en vertu de ce principe métaphysique qui est supposé, c'est que l'ordre qui existe dans les choses, c'est l'ordre même qui existe dans l'intelligence. Nous sommes conscients du progrès qui se réalise de chaque notion à la suivante: et la déduction géométrique elle-même ne se borne pas à découvrir par inspection dans un concept les éléments qui s'y trouvent enfermés; ce serait une opération stérile. Toute notion dérivée enrichit la précédente, mais par un procédé de composition qui réside dans une implication de celle-ci avec elle-même, de telle sorte qu'on peut par conséquent y réduire celle-là à condition toutefois d'avoir confronté à chaque pas la première avec le tout, le distinct avec l'absolu, et la donnée avec l'intelligence: en géométrie on procède de la même manière, et l'on passe d'une notion à la suivante, en rapprochant la première de l'espace tout entier qu'elle détermine; à celle-ci la seconde ajoute donc en apparence un caractère nouveau, mais non point tel toutefois que l'opération ait un caractère de synthèse créatrice, puisque toutes les propriétés de

l'espace sont impliquées dans la première figure qu'on y trace, et que l'on peut pour cette raison ramener à cette figure toutes les suivantes sans être gêné par leur complexité plus grande. L'infinité de l'espace et l'abondance de l'intelligence divine nous interdisent de concevoir aucune borne à la déduction. Comme la géométrie trouve dans l'expérience une confirmation si parfaite que l'on a pu prétendre qu'elle en était dérivée, — ce qui est vrai historiquement et faux logiquement, — de même la déduction de la matière trouvera dans l'analyse des différentes sensations non seulement une illustration et une contre-épreuve, mais une sorte d'aboutissement, car la déduction incapable d'engendrer le sensible doit cependant montrer comment le sensible, qui est le point de départ de la connaissance discursive, apparaît nécessairement au delà des concepts, et donne à chacun d'eux une réalité dernière dans le monde de l'observation. Il appartiendra à la science du monde physique de suivre le chemin inverse de celui que nous avons parcouru.

475. En concevant dans les êtres tous les degrés possibles de l'activité et de la passivité, on peut les ranger selon une hiérarchie qui s'élèvera par degrés depuis les formes les plus simples de la matière brute jusqu'à l'homme, jusqu'à ceux parmi les hommes qui vivent d'une vie spirituelle, jusqu'à des êtres sans doute inconnus de nous, et qui sont aussi supérieurs à l'homme que l'homme l'est à l'animal. Il n'y a de matière dans le monde que par la limitation et la passivité de ces êtres particuliers, et par la nécessité pour eux de se représenter le reste du monde comme un ensemble de données. Ainsi notre représentation de l'univers aurait un caractère monadologique s'il fallait admettre qu'il n'y a rien de plus que les actes distincts de l'intelligence divine, et que chacun d'eux a une existence pour soi, comme il a une existence en soi ou pour Dieu, et pour les autres ou comme matière. Cependant et bien que chacun de ces actes ait certainement aussi une valeur comme moi, c'est-à-dire comme être distinct, il ne faut pas méconnaître que la matière est inséparable de la passivité qui se mêle à lui, de ce qu'il n'est pas plutôt que de ce qu'il est; et c'est pour cela qu'il a lui-même un corps propre qui paraît épuiser toute sa réalité, loin qu'il doive se représenter seulement l'univers extérieur à lui comme matériel. Or, cette passivité exprime pour l'être borné la continuité de tout ce qui le dépasse: de là les caractères propres de l'espace et du temps. L'unité de l'intelligence

divine s'y retrouve dans une sorte d'image inerte. Mais encore faut-il que dans cette continuité primitive les êtres soient objectivement distingués les uns des autres, et ils ne peuvent l'être que par une distance réelle; encore faut-il que la continuité matérielle exprime, sans recevoir pourtant à chaque pas la lumière de l'intelligence propre et l'indépendance du moi, une identité fondamentale avec l'activité initiale qui s'y pétrifie, et c'est l'activité de la force aveugle et asservie; encore faut-il que le moi puisse témoigner de son existence distincte par rapport à ce grand univers où sa vie se développe, et il le fait de deux manières, d'abord par l'opposition de son activité et de sa passivité ou de son esprit et de son corps, et par une opposition redoublée et plus féconde de la matière inerte et de ce corps vivant et individualisé qui est capable de projeter dans l'esprit un reflet de lui-même et de devenir une âme. Aussi est-il juste d'admettre dans le monde empirique une sorte de matière continue, indéterminée et brutale, que le corps vivant individualiserait pour que l'intelligence vînt l'éclairer. Mais on ne va pas de cette matière primitive à l'esprit par une sorte d'ascension; c'est au contraire l'acte distinct de l'intelligence divine qui, en acquérant une existence pour soi, appelle du même coup à l'existence réelle la passivité et la continuité du monde matériel considérées comme l'effet et l'image de cette unité et de cette totalité auxquelles il participe, mais à condition de s'opposer à elles et d'en acquérir seulement cette connaissance fruste que fournit la matière pure. Encore pourrait-on ajouter qu'on se trouve ici en présence d'une conséquence analogue à celle qui fait que l'être absolu apparaît nécessairement à l'être fini comme infini; de même que les bornes de l'espace que nous pouvons embrasser, ou de la division assignable, doivent être indéfiniment reculées, de même, aussitôt que nous distinguons dans le monde réel des êtres distincts, il faut que leur nombre puisse s'accroître continuellement sans que les distances réelles qui les séparent s'évanouissent, de telle sorte que la donnée pure, avec sa pauvreté encore indéterminée et sa passivité, dépasse éternellement et non seulement pour nous, mais dans les choses même, ces corps organisés et distincts où l'unité de la matière fournit une image du moi et de Dieu.

476. Il n'y a de réalité que dans le présent. Le passé est une ombre évanouie, l'avenir un fantôme qu'on ne peut êtreindre. Aussi l'esprit ne sort-il point du présent; le temps permet, il est vrai, à l'être

fini de parcourir tour à tour les différentes parties du monde où il est placé, mais nous ne saisissons dans le simultané qu'une région commensurable avec notre corps, avec nos besoins, avec notre force d'application. Il en résulte que tout ce qu'il y a de fini dans l'univers, les corps, les êtres, notre propre individualité organique, les états psychologiques qui la reflètent, se trouvent entraînés dans le devenir, qu'ils ont dans cette forme évanouissante de l'expérience humaine — indéfinie comme le monde spatial qu'elle fait entrer dans les limites de notre entendement — une origine et un terme qui représentent au sein de ce flux sans bornes notre propre caractère borné, mais qu'ils doivent pourtant témoigner de leurs attaches avec l'être premier et éternel et même posséder l'éternité à proportion du degré d'existence qui peut leur être attribué. Ainsi tout ce qui est donné participe nécessairement à la naissance et à la mort; tout ce qui est donné entre dans un écoulement qui nous rend également incapables d'en épuiser la nature et d'en retenir la marche. Encore faut-il qu'il y ait dans le monde un principe qui subsiste et sans lequel l'écoulement ne pourrait ni être, ni être perçu; ce principe n'est pas donné: il est le principe de tout ce qui est donné; c'est cette fine pointe où réside la conscience et le sentiment du moi, qui est sans contenu comme sans objet, qui forme l'essence de notre être spirituel, qui dans son originalité primitive est semblable à un foyer de lumière, mais non point encore à un éclaircissement, qui est identique et consubstantielle à l'activité de l'intelligence universelle, sans quoi on ne comprendrait ni la possibilité de la connaissance des choses, ni la parenté entre les esprits, ni l'identité qui se réalise dans l'acte de l'intelligence entre la connaissance et la réalité, entre l'être et son principe. L'intelligence et la conscience de soi, l'activité spirituelle, ne sortent pas du présent; loin d'être entraîné dans le temps, l'esprit, pour penser le temps, doit en réaliser l'unité; c'est par un artifice que nous considérons le présent de notre vie comme évanouissant: il est la permanence même, parce qu'il marque notre participation à l'activité essentielle, qui est éternelle; le présent ne fait pas partie du temps; il est la confrontation de tous les moments du devenir avec l'éternité. Le présent ne fait partie de la continuité du temps que lorsque nous nous le représentons comme passé ou comme futur, lorsque nous abolissons sa réalité au profit de l'ordre des images. Mais ce n'est pas notre esprit qui peut ainsi à volonté refluer vers le passé ou anticiper l'avenir: c'est seulement l'objet de sa contempla-

tion ou de son action. Il est vrai que cet objet change dans le temps, et c'est ce changement même que nous considérons comme représentatif de notre vie empirique: c'est que nous confondons la matière avec la pensée et le donné avec l'être. Cependant notre être passif et borné, considéré soit dans le corps, soit dans les sentiments qui expriment sa nature, est doué d'une existence propre: il en témoigne par une coupe de son devenir qui est toujours présente, mais toujours nouvelle. C'est là l'ordre de réalité qui appartient à l'individu; tout ce qu'il a d'imparfait, de limité, de négatif, est attesté non seulement par l'univers qui le déborde, mais, à l'intérieur de son être même, par l'impossibilité de le saisir tout entier dans le simultané, par la nécessité pour l'esprit de ne considérer en lui et dans le présent qu'un aspect impossible à fixer, enveloppé dans les ombres d'un passé mort et d'un avenir indéterminé. Si le moindre élément de notre nature individuelle et bornée parvenait à se maintenir pendant une période de temps même très petite, il n'y aurait pas de raison pour qu'il pût recommencer ensuite à changer. Et nous serions le jouet de cette illusion fréquente qui fait que nous cherchons le permanent dans le temps même, alors que tout ce qui est entraîné par le temps l'est d'abord et dans le principe par le changement, alors que la liaison entre les moments du temps ne peut être réalisée que par un principe supérieur au temps, bien qu'associé à tous les moments de son parcours, par un principe dont la mémoire est l'expression psychologique et qui, inséparable du présent, possède le caractère d'une activité, jamais celui d'une donnée.

477. Ce que l'on vient de dire du corps s'applique au monde matériel. Seulement nous pouvons considérer facilement le corps dans sa totalité, parce qu'il est lui-même une partie de l'univers. Quant à l'univers entier, nous ne pouvons pas l'embrasser: tous les phénomènes que nous observons ont un caractère limité et sont nécessairement entraînés dans le devenir; ils sont ainsi taillés à la mesure de notre individualité qui les pense et entre avec eux dans des rapports d'influence réciproque. C'est toujours dans le présent que se réalisent ces rapports; hors du présent la matière est un pur néant: mais elle n'est pourtant pas épuisée par le présent, parce qu'elle participe aussi au néant; si elle ne portait pas derrière elle le poids d'un passé disparu, si elle n'enfermait pas les promesses d'un avenir qui l'outrepasse, il n'y aurait pas en elle déficience: elle ne serait pas

relative; elle ne serait pas simplement donnée pour des êtres bornés; son apparence se confondrait avec son essence, sa réalité avec son principe; elle cesserait d'être la matière pour rejoindre l'activité spirituelle. Toutefois, en ce qui concerne la totalité d'un monde donné, elle doit être exprimée, bien que sous une forme indéterminée, dans la perception présente: en effet, quelles que soient les limites de l'horizon actuel, nous savons qu'elles sont dépassées infiniment par la réalité et que toutes les parties de l'univers, dans la mesure où la matière participe à l'existence, sont données à la fois, au moins idéalement. Il est difficile de se représenter un devenir de l'univers entier: il n'aurait ni repère, ni soutien; il n'y a de devenir que pour un être fini qui participe lui-même à la vie spirituelle; la totalité des choses n'aurait pour répondant que l'activité de l'intelligence universelle, et cette activité — étant elle-même sans limites — ne peut en vérité ni se représenter le monde comme donné, ni le parcourir par échelons et l'entraîner dans le temps.

478. Nous sommes ambitieux de l'immortalité dans notre nature donnée plus que dans l'acte qui la fait être. L'éternité de cet acte et même de tout acte comme tel ne fait pas question. Mais nous nous intéressons à nos limites plus qu'à notre essence, à l'objet de l'activité plutôt qu'à l'activité même. C'est que sans doute nous ne croyons pas que nous puissions avoir une autre réalité que celle dont témoignent les autres hommes quand ils nous observent; or, cette réalité n'est pas parfaite: ce qui est doit être d'abord pour soi, il n'est pour autrui que comme apparence, que comme donnée incomplète et relative. Il est de l'essence de cette apparence de changer sans cesse. Cela ne veut pas dire pourtant qu'elle ne participe pas à sa manière à l'éternité. Car, dans un présent éternel et universel, le temps est surmonté, mais possède pourtant une existence absolue en tant que forme de toutes les relativités. Et dès lors on peut dire que tout le transitoire a un caractère d'éternité, parce qu'il a une place éternellement fixée dans un devenir dont tous les moments apparaîtraient comme existant à la fois pour un œil qui verrait le monde tel qu'il est, et le temps lui-même hors du temps. Cette éternité non plus du devenir, mais de ce qui périt à chaque instant dans le devenir même, ne convient pas seulement à notre individualité empirique, mais à toutes les formes changeantes de la matière.

479. L'objet de la science, c'est de rendre le sensible intelligible et par conséquent d'introduire l'identique dans le variable. Mais, tandis que la métaphysique fait appel à un principe d'activité connu immédiatement par son exercice même, la science ne se préoccupe que de la matière et des conditions dans lesquelles nous pouvons agir sur elle. Or, dans notre existence empirique et finie, l'activité de l'esprit jointe à une région déterminée de la matière fait naître la notion mixte de corps animé; tout ce qu'il y a de donné dans le corps animé se renouvelle et périt; mais les états d'âme ne sont pas seulement sous la lumière immédiate et tout intérieure de l'esprit: la mémoire et la volonté les lient entre eux, abolissent la diversité temporelle à mesure même qu'elle est créée, et, puisqu'on ne peut concevoir que par elles la possibilité de la conscience de soi, font descendre dans le temps l'unité de l'esprit, et la notion de la personne apparaît comme le développement dans le devenir d'un élément identique. Les mots d'âme, de sujet, de moi, de substratum, expriment mal la nature de l'élément qui demeure: de fait nous cherchons vainement à le caractériser comme un objet. Il réside tout entier dans l'activité toujours présente de l'esprit qui pense; dans la conscience, tous les états observables se renouvellent sans laisser de reste. Nous donnons le nom de corps propre à la région dans laquelle tous les sentiments intérieurs qui sont l'objet d'une conscience immédiate se trouvent localisés, et il existe une identité et une continuité de la vie corporelle, bien que toutes les parties du corps changent sans cesse, parce que les sentiments qui accompagnent ces changements ne nous quittent jamais et entrent dans cette gamme continue que forment la mémoire et la personnalité.

480. Pour rendre intelligible le sensible matériel il faut encore le rapprocher de l'esprit, et ainsi nous sommes amenés à prêter aux corps extérieurs auxquels nous attribuons une individualité calquée sur celle du corps propre, une unité et une existence continue. Mais, de même que l'individualité matérielle a un caractère artificiel, parce qu'elle n'a pas en sa faveur le témoignage du sens interne, la continuité temporelle se perd dans le changement parce qu'elle n'a pas de soutien immédiat. Ainsi, bien que la nature témoigne de l'identité à laquelle elle participe par le rythme de ses

révolutions ⁽¹⁾, il n'y a pourtant pas en elle de permanent, et même elle ne peut pas connaître les recommencements. Les mêmes saisons diffèrent à leur retour, et les mouvements en apparence identiques comme les mouvements sidéraux se distinguent pourtant par des circonstances tirées du moment, de l'état général de l'univers, et qui échappent à l'observation. C'est nier le devenir, ou, ce qui revient au même, c'est nier son homogénéité indéfinie, que de soutenir que l'ensemble du monde repasse régulièrement par certains états d'équilibre qu'il a déjà traversés: et la thèse a d'autant moins d'intérêt que cette totalité du monde, si on la considère dans son vrai sens, comprend le devenir, mais ne s'y soumet pas.

481. Le désir de surmonter le changement est tellement puissant que les hommes n'ont point cessé de poursuivre dans la nature elle-même un élément permanent qui la rende intelligible. Outre que cet élément ne peut pas appartenir au monde des données, il a fallu se contenter en général d'une permanence relative et approchée due non pas à l'essence de l'objet, mais à l'infirmité des procédés de l'observation. Ainsi il y a une tendance invincible à considérer les corps les plus durs comme doués d'une existence matérielle plus parfaite que ceux dont nous saisissons facilement les altérations et les corruptions. Les rochers, les métaux, les pierres précieuses, en général les solides, réalisent mieux l'idée que nous nous faisons de la matière que les fluides mobiles et fuyants, que les vapeurs ou les variations du coloris. Et ce n'est pas seulement parce que les solides sont comparables à notre corps et lui opposent de la résistance, c'est parce que leurs changements sont plus lents et plus difficiles à saisir: cependant il est évident que si le changement est continu et irrésistible, son degré de vitesse, son rapport avec nos moyens d'observation, n'ont pas d'intérêt théorique. Ainsi nous avons tort de dire que les corps durent: rien ne dure que notre esprit, qui peut retenir certains objets privilégiés et leur accorder pratiquement, au nom de ses propres besoins, une permanence relative et empruntée. Le terme de durée, dérivé peut-être de l'apparente stabilité des solides, ne peut pas exprimer une véritable identité pour un objet situé dans le temps: rien ne peut durer dans le temps, tout ce qui s'y trouve

(1) Le rythme forme une individualisation du temps et le met à la portée des êtres finis, le proportionne à leur activité toujours nouvelle et toujours bornée dans son élan.

placé s'y renouvelle. En prenant le terme dans toute sa rigueur, la durée ne peut convenir qu'à ce qui surmonte le temps, au sujet qui le fonde, qui le voit s'écouler devant lui comme un fleuve, qui l'embrasse dans un parcours limité sans se mêler à ses eaux. On peut aller plus loin: il n'y a que les choses qui changent, mais non le temps qui les contient, et si l'on veut considérer le temps comme la forme immédiate d'un esprit fini, encore peut-on dire qu'il n'est pas engagé lui-même dans le devenir, qu'il dure parce qu'il est inséparable du présent en tant qu'acte et que passage, et qu'il atteste par cette immuable éternité son propre caractère spirituel. ⁽¹⁾

482. Il y a un moyen plus raffiné d'introduire, avec la permanence, l'intelligibilité dans le monde. C'est de supposer que cette permanence est abstraite. On obtiendrait dès lors un double avantage, puisque d'abord on ne porterait pas la moindre atteinte à l'instabilité irréductible du devenir, ensuite parce qu'on rapprocherait la matière de l'intelligence sans pourtant l'identifier avec elle: au lieu d'être un acte concret, le permanent dans la matière est un produit de l'activité, et même un produit artificiel et irréel, qui suppose d'une part le sensible, d'autre part un effort de l'entendement pour le réduire et pour y figurer l'identité de l'activité originelle. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce permanent, c'est dans la force que la science l'a trouvé, ce qui doit d'autant moins nous surprendre que la force est, parmi les déterminations de la matière, la plus rapprochée de cette activité. Enfin la force, qui est insaisissable en elle-même pour les sens, ne possède de permanence que dans la formule mathématique qui la mesure: de plus elle n'a de sens que par rapport à un mouvement fini, ou plus précisément par rapport à un système clos qui ne peut être isolé pourtant que d'une manière arbitraire, et par une hypothèse qui n'engage ni le flux, ni l'interpénétration indéfinie des phénomènes réels.

483. Si on laisse de côté le mouvement et la force, concepts moyens qui visent la constitution du phénomène et du corps, nous trouvons la permanence et le devenir aux deux extrémités de la

A l'inverse de l'espace, le temps ne fonde la diversité des aspects de l'existence que si on le considère dans sa relativité. Au contraire, il redevient un principe de liaison lorsqu'on le rejoint à l'existence absolue en tant que forme même de toute relativité.

chaîne dialectique. La qualité qui achève la chaîne nous donne le dernier mot du devenir : c'est l'instabilité même ; toute sa réalité s'épuise dans ses variations ; elle est fugitive et légère comme le temps qu'elle remplit, comme la sensation qui la révèle et avec laquelle elle se confond, comme la tendre surface de notre conscience psychologique. L'espace qu'elle recouvre et auquel elle donne une réalité empirique est l'opposé de la qualité : tout près de l'intelligence universelle, il en est l'effet immédiat ; il est l'expression de cette intelligence sous une forme fixée et donnée. Il l'est de deux façons, d'abord parce qu'il est le champ de toutes les distinctions possibles et actuellement réalisées, ensuite parce qu'il est de tous les éléments de l'univers le seul qui se conserve d'une manière inaltérable à travers le devenir. Sans doute la forme des corps, qui est une apparence qualitative, conditionnée par le mouvement, se modifiera. Mais ce qui ne change pas, c'est l'étoffe même de l'étendue, c'est cette totalité de l'espace qui embrasse dans la simultanéité absolue tous les éléments et tous les êtres, et qui reste inséparable du présent comme si elle était un répondant inéluctable de l'éternelle activité de la pensée. — Si on essaie de saisir le temps non plus dans la diversité de ses moments, mais dans la totalité de son essence, nous savons qu'il apparaît aussi comme immuable et éternel, et même il semble plus près que l'espace de l'intelligence pure, parce qu'il est étranger à toute matière sensible et parce qu'il n'y a rien en lui qu'un acte et un progrès indéfiniment renouvelés. Cependant et bien que par la direction le temps atteste encore la limitation de l'être fini pour lequel il offre un milieu de développement naturel, on ne peut le regarder comme donné dans son infinité qu'en pensant tous ses éléments à la fois, en les ordonnant dans le simultané, par conséquent en détruisant au profit de l'espace son originalité spécifique.

484. On ne parvient à se représenter la matière dans la relativité qui lui est propre qu'en réalisant le devenir, en fixant l'instant qui passe, en supposant que toutes les phases de l'évolution sont données à la fois dans une série homogène. C'est par le présent que la matière participe à l'existence : elle ne rejoint pourtant le présent que par une limite. Ainsi nous sommes conduits à considérer comme adhérent encore à la conscience actuelle ce même spectacle du monde qu'elle a dépassé, comme déjà enveloppés en elle et fixés irrémédiablement les états du monde qu'elle n'a pas encore dévoilés. Mais cette mécanique du devenir, cette transposition du temps dans un

espace auquel nous associons la simple notion abstraite de succession nous cache l'originalité propre du progrès matériel. Nous avons soustrait le présent au devenir, mais il est remarquable que le passé et l'avenir, bien que capables également de rejoindre le présent à leur tour assigné, sont incomparables et jouent dans notre conception de la matière un rôle opposé. Le passé donne à la matière sa nécessité, et l'avenir sa vie, le sens du temps l'individualise. Tout d'abord et puisque le présent n'a pas de place dans le devenir, il est évident que notre représentation primitive de la matière sera empruntée au passé: il est facile de voir que les caractères essentiels du passé sont aussi ceux de la matière; en effet le passé est mort; rien ne peut le ressusciter, il est une borne de notre activité, une passivité qui s'impose à nous et que nous devons subir alors même que nous la surmontons; puisqu'il est réalisé, il est aussi fixé une fois pour toutes; il est unique; toutes ses conditions ont été données: en lui ne se glisse aucune indétermination. Mais il y a plus, le passé ne peut pas être recommencé, il présente donc une sorte de nécessité interne et brutale, et cette nécessité ne peut être expliquée qu'à condition que l'esprit y retrouve l'intelligibilité propre qu'il introduit dans le monde, à condition que les phases de son développement réalisent un ordre unique qui soit aussi l'ordre même de la pensée. Cependant le passé matériel est évanoui d'une manière décisive, et il faut qu'il soit devenu un pur néant pour que la matière atteste sa propre relativité absolue; heureusement l'esprit qui se tient au présent est encore capable, dans la mesure où il éclaire la matière elle-même, de lui donner une sorte d'immortalité spirituelle. Ainsi l'artifice de la science sera d'emprunter au passé tous ses caractères pour constituer la notion de la matière, et de supposer que cette notion correspond à un objet réel, c'est-à-dire doué d'une perpétuelle présence. La science va plus loin: obligée d'envisager encore l'avenir de la matière, elle lui confère d'avance et contradictoirement toutes les propriétés du passé. Pouvait-elle agir autrement, puisqu'elle commençait par admettre une homogénéité parfaite de la série temporelle et puisque cette série devait être réalisée? Mais si nous étudions l'avenir en lui-même, nous voyons que pour un être borné, situé dans un présent qui passe, c'est-à-dire pour une sensibilité et non plus pour une intelligence, l'avenir comme le passé est un néant pur: cependant il y a entre eux bien de la différence; comme le passé est mort, unique et fixé, l'avenir est vivant, multiple et indéterminé. Le propre de la force est de tendre du présent vers l'avenir comme le propre de la

masse est de peser sur l'action de la force de tout le poids du passé. L'avenir ne peut pas être étreint comme le passé par la sensibilité de l'être borné: c'est que, pour que celui-ci ait conscience de ses bornes et pourtant de son activité essentielle et créatrice, il faut d'une part que le donné s'impose à lui sous une forme déterminée et unique, d'autre part que le champ de son action s'ouvre devant lui comme un vide à remplir où rien ne peut être donné, ni connu par avance. Le même principe qui fonde la conscience que nous prenons de notre liberté empirique fonde aussi la croyance à l'existence dans le monde d'un principe de développement et d'une spontanéité dont on ne peut connaître que les effets et qui, toujours contingente quand on se tourne vers l'avenir pour la considérer, est toujours nécessaire quand on observe dans le passé ce qu'elle a produit. Et il ne faut pas s'étonner que les expériences tirées du passé nous servent à prévoir l'avenir pour y adapter notre action, puisque c'est une même activité qui dans son développement ou dans ses effets doit nous paraître tantôt animée d'un élan créateur et spontané, tantôt fixée dans l'inertie d'une nécessité brutale. Les lois de la science ne sont que l'illustration de l'identité en acte de l'intelligence universelle.

Vu, le 10 janvier 1921
*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*
Ferd. Brunot.

Vu et permis d'imprimer
Le Recteur de l'Académie de Paris
Appell.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
PRÉFACE	IX
INTRODUCTION	I
I. DÉDUCTION DU DONNÉ	3
II. DÉDUCTION DE L'ÉTENDUE	11
III. DÉDUCTION DE LA DURÉE	22
IV. DÉDUCTION DU MOUVEMENT	39
V. DÉDUCTION DE LA FORCE	69
VI. DÉDUCTION DE LA QUALITÉ	104
I. <i>Les sens externes</i>	
1. la vue	120
2. l'ouïe	128
3. le goût	139
4. l'odorat	147
5. le tact	155
II. <i>Les sens internes</i>	
1. le sens thermique	165
2. le sens du mouvement	179
3. le sens de l'effort	188
4. le sens organique	200
5. le sens sexuel	206
CONCLUSION	212
